فلسفة

غاياتري سبيفاك

هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟

ترجمة: خالد حافظي

صفحة 7

Can the Subaltern Speak?

Gayatri Chakravorty Spivak

هل يستطيع الـتّابع أن يتكلّم؟

تأليف

غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك

ترجمة: خالد حافظي







صفحة


كتاب
هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟

المؤلف
غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك

الطبعة الأولى :2020

الترقيم الدولي

978-603-91478-8-6

رقم الإيداع

1442/378

E-mail : info@page-7.com

Website : www.page-7.com

Tel.: (00966)583210696

العنوان : الجبيل ، شارع مشهور
المملكة العربية السعودية


MOHAMED KHATAB


MOHAMED KHATAB



مقدّمة المترجم

يعود الفضل في ترجمة هذا المقال إلى دار صفحة سبعة للنّشر والتّوزيع التي منحتني الثّقة في هذا السّبق. وهي دار نشر واعدة لا تنفكّ عن التّحاور مع الفكر الإنسانيّ وتقريب عوالم الإبداع لقرّائها وتعزيز التّداول العالميّ للأفكار والثّقافة عموما.

يعتبر هذا المقال مهمًّا وفارقًا لأنّه، بالإضافة إلى أعمال مفكّرين آخرين أمثال إدوارد سعيد وهومي بابا وغيرهما من الأسماء اللاّمعة، ساهم من خلال أفكاره الهادفة في دعم التيّار ما بعد الاستعماريّ. وهذا الأمر استدعى منّا اهتماما فائقا بكاتبته غاياتري سبيفاك وتتبعا لصيقا لمختلف أعمالها وجلّ منشوراتها الورقيّة والرقميّة المتاحة في المكتبات وعلى شبكة الأنترنت وما يدور حولها من دراسات. وذلك، لا فقط لفهمها بل أيضا للغوص في متاهات تفكيرها والاستئناس بمعجمها وأسلوب خطابها.

توجد الكثير من النّسخ لهذا المقال، آخرها كان سنة 2010[1]

(1) Morris, Rosalind, editor. Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea. Columbia University Press, 2010.



وهذا التّعدّد في إعادة كتابته ونشره لا يدلّ فقط على أهميّته وإنّما تبرّره منطلقات أخرى مقترنة بالظرفيّة التاريخيّة التي يعاد فيها تحوير المقال ونشره أو مبرّرات أخرى موضوعيّة و ذاتيّة استدعت من الكاتبة القيام بمراجعات وتحويرات أرادتها إمّا لإثراء النصّ أو الهوامش شكلا و مضمونا تصحيحا أو إضافة أو إنقاصا و حذفا أو تغيير مواضع فقرات أو حتّى إضافة فقرات وأحيانا صفحات[2] جعلت من المقال متغيّرا بين نكهته الأصليّة في أوّل مناسبة ألقي فيها بمناسبة إحياء مرور مائة عام على وفاة كارل ماركس سنة 1983 و ما لحقه من تغييرات وصلت بوضعه في خانة التيّار النسويّ. لذلك اعتمدنا في التّرجمة النّسخة الأكثر تداولا ونقاشا ألا وهي النّسخة الصّادرة سنة 1988 في كتاب *الماركسيّة وتأويل الثقافة:*

Cary Nelson et Lawrence Grossberg (dir.), *Marxism and the Interpretationof Culture,* **Champaign, University of Illinois Press, 1988, p. 271-313.**

والممتدّة بين الصّفحات271-313.

---

(2) فقط على سبيل المقارنة بين النسخة الأولى لسنة1988 والنسخة الأخيرة2010 (مع وجود نسخة أخرى موظفة في كتاب آخر سنة1999، ويبدو أن الكاتبة تحيّن المقال كل عشر سنوات) لن يجد القارئ نفس المقدّمة وإنّما سيجد مقدمة أخرى مقتطفة من كتاب آخر لسبيفاك وتمّت إضافة ثلاث صفحات في تقديم وتأخير لمسائل رتّبت على نحو مغاير. هذه الصفحات الثلاث موجودة في كتاب آخر بين الصفحات 244-248 كقسم ختامي من فصل بعنوان "التاريخ" في كتاب غاياتري سبيفاك "نقد العقل لما بعد الاستعمار": نحو تاريخ للحاضر المتلاشي (كامبريدج: مطبعة جامعة هارفارد، 1999)، واقتبس فيه المقال نفسه في نفس الفصل بين الصفحات244-311.

Gayatri Spivak, A Critique of Post-colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present (Cambridge: Harvard University Press, 1999), pp. 244–311.

وأضيفت كمقدّمة للمقال بعد حذف ورقتين من مقدّمة المقال المنشور سنة1988، علاوة على فقرات أخرى أضيفت للنص وصاحبته إضافات في الهوامش تفيد بأنّ الكاتبة قامت بمراجعات وإضافة مقاطع إما تحويرا أو زيادة وأحيانا تقوم بالحذف أيضا بقصد التوضيح أو تحيين الأفكار. ولقد ارتأينا أن نضيف كل ما من شأنه إثراء النص أو الهامش حتى لا يفوت القارئ درجة تطوّر المقال وسنضيف تنبيها بذلك كلّما استدعت الضرورة.

وفي كلّ الأحوال، لقد استفدنا أيّما استفادة باطّلاعنا على جلّ النّسخ المتاحة والعديد من الموادّ المكتوبة، وأخرى متعدّدة الوسائط من فيديوهات وحوارات شيّقة تتيح لقارئ سبيفاك ومتابعها الفرصة لسماعها وفهم طريقة أدائها وأسلوبها في الإقناع وتوضيح أفكارها. ولقد حاولت كمترجم إثراء النصّ من خلال إضافة هوامش توضيحيّة ومن خلال كتابة الألفاظ التي رسمت بخط مائل في النصّ الأصليّ ونقلها بخطوط غليظة مائلة. كما حافظت على الكلمات التي استدعتها الكاتبة من لغات أخرى من الألمانيّة والفرنسيّة والهنديّة وغيرها سواء لأسماء أشخاص أو مصطلحات أو أماكن وما إلى غير ذلك، قصد الإبقاء على موضوعيّة النصّ واستدعاء فضول القارئ للمقارنة والاطّلاع الضمنيّ الذي قد يواجه الكاتب والمترجم على السّواء. كما اجتهدنا في العديد من المواضع الأخرى لنترك للقارئ فرصة اكتشافها بين ثنايا الكتاب.

إنّ غاياتري سبيفاك تجلب لساحة النّقد أفكار فلاسفة ومؤرّخين ومفكّرين مشهورين على نحو مكثّف قصد فهم علاقات السّلطة المعاصرة، ودور المثقّف داخلها، الذي يتطلّب دراسة لتقاطع نظريّة التّمثيل والاقتصاد السياسيّ للرأسماليّة العالميّة. تشير نظريّة التّمثيل، من ناحية، إلى مجال الأيديولوجيا والمعنى والذاتيّة، ومن ناحية أخرى، إلى مجال السياسة والدّولة والقانون. وكاتبة المقال ملمّة بعمق وبدقّة وبجرأة تتطلّب من المترجم اطّلاعا مماثلا إن لم نقل أكثر من ذلك بكثير.

ولعلّ أبرز صعوبة تعترض المترجم - وربما تواجه القارئ أيضا في هذا السّياق- هي الشّبكة المتشعّبة للمراجع التي تدعم بناء هذا النصّ. إنّه نصّ ثريّ يزخر بتحاورعميق للغاية مع مفكّرين من مشارب مختلفة وعبر قراءة دؤوبة وشواهد وتعليقات وإحالات دقيقة تحتاج معرفة كلّ الأسماء المذكورة وإنتاجها الفكريّ قبل متابعة خطّ سير المقال. إنّه لنصّ مضن ولذيذ في آن يستدعي روح الاستكشاف والفضول على الرّغم من عسر التّعقّب والمعاناة التي تصحب فهم الفكر الراقي القادم من الهامش ليثير سكينة المركز. اعتمدت سبيفاك أسلوب التّكثيف في شحن الجمل شكلا والتّفكيك كمنهج ومضمون. وهي معضلة حقيقيّة تزيدها صعوبة أخرى واجهتنا أثناء التّرجمة تتمثّل في غياب التّرجمات العربيّة السّابقة لكتابات هذه المفكّرة على الرّغم من الإشارة الدّائمة لها في العديد من الدّراسات والبحوث العربيّة وعلى الرّغم أيضا من مرور أكثر من30 سنة لأوّل ظهور للمقال.

إنّها تتنقّل ببراعة وتمكّن بين البنيويّة وما بعدها، بين الحداثة وما بعدها، وبين التّاريخ الكولونيالي وما بعده؛ من دولوز وغوتاري وفوكو مرورا بدريدا ورانجيت غوها والكثير من النّصوص الأدبيّة والتّاريخيّة والأساطير والنّصوص المقدّسة الهندوسيّة والعديد من الرّوافد الأخرى التي يزخر بها نصّها، مقدّمة بذلك مقالا ثريّا وجريئا للإجابة عن سؤال مثير ومهمّ: هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟ وما المقصود بالتّابع والمهمّش؟ لقد حاولت الكاتبة بطرق مباشرة وأخرى

ضمنيّة الإجابة عنها وتعريف التّابع في ثنايا هذا المقال كما ردّت في أحد حواراتها[3]: «إنّ مقال هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟ هو ثمرة جهد كبير لإعادة بناء ظروف حادث معيّن. إنّه الموقف الذي حاولت فيه امرأة تابعة الكلام بكلّ ما أوتيت من قوّة، لدرجة حوّلت فيها انتحارها الملعون إلى رسالة. لا يمكنني أن أتخيّل موقفًا يحاول فيه شخص ما التّواصل والتّعبير حقّا أكثر إلحاحًا من هذا. ماذا حدث؟ بعد جيل من هذه الحادثة، قالت امرأة من نفس العائلة العكس تماماً وإدانتها؛ لذلك، وفي مواجهة لهذا الوضع المؤلم للغاية، أقول: التّابع لا يمكنه الكلام...

اتّضح، كما هو معلوم، بأنّ «التّابع» هو وصف لشيء عسكريّ. نحن نعلم أنّ غرامشي استخدم هذا المصطلح لأنّه كان في السّجن وبالتالي اضطرّ للرّقابة الذاتيّة. ونحن نعلم أيضا أنّ استخدام هذا المصطلح تغيّر عندما أصبح غرامشي، وهو جالس في سجنه الإيطاليّ، بمعرفة مسبقة معيّنة، قادرًا، على التّعامل مع مشكل جنوب ايطاليا، وعلى إدراك ما نسمّيه اليوم مشكل الشّمال والجنوب، وقد فهم بأنّه إذا كنّا نتحدّث عن جنوب إيطاليا، فإنّ الأسئلة المتعلّقة بتشكيل الطّبقات لن تحلّ أيّ شيء من تلقاء ذاتها. هذه هي الطّريقة التي أصبح بها مصطلح «التّابع» مشحونًا بالمعنى. يا له من مسار استثنائيّ لهذا المصطلح! نتاج الرّقابة، وبالتّالي حالة كلاسيكيّة من السّلبيّات، بسبب

---

(3) ترجمتي لمقطع مأخوذ من "مقابلة مع غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك: مؤتمر كتّاب الأمة الجديدة في جنوب إفريقيا". مقابلة أجرتها سبيفاك مع ليون دي كوك نشرت في مجلة أريلARIEL: مراجعة للأدب الإنجليزي الدولي (23: 3، يوليو 1992).

هذا الوضع السياسيّ المذهل - ونحن نأخذه منه.

لقد استعار مؤرّخو التبّع هذا المصطلح من غرامشي وتمكّنوا من تحويره. ويعني هذا المصطلح لهم، الشّعب، النّخبة الأجنبيّة، النّخبة المحليّة، أو حتّى السكّان الأصليّين الذين يتسلّقون السلّم الاجتماعيّ، في حالات متنوّعة للغاية: هو تابع كلّ شيء لا يمكن الوصول إليه أو فقط الوصول المحدود إلى الإمبرياليّة الثقافيّة - ممّا يفتح مساحة من الاختلاف. فمن ذا الذي سيقول إنّه ليس سوى المضطهد؟ الطبقة العاملة مضطهدة. ولكّنها ليست تابعة... لذلك أنا أتحدّث بعبارات غرامشي.

هكذا كانت تجربة ترجمة هذا المقال، خليطا فريدا يراوح بين الألم واللذّة شاركنا فيها الكاتبة الانزياح المقصود بين الهامش والمركز. ولقد حاولت أن أكون أمينا للنصّ الأصليّ بقدر ما يسمح به سياق اللّغة العربيّة. وقد اقتضت هذه الأمانة العلميّة اضطرارا الحفاظ على أسلوب البناء اللغويّ للكاتبة وما استخدمته من تفكّك ما أمكن لنا ذلك. إنّ صوت سبيفاك يمثّل تلك المحاولة الشّجاعة التي تحرّك سكينة وطمأنينة الامبرياليّة المهيمنة وتقضّ مضجعها قصد جلب التّابع لطاولة الإدلاء بالكلام والحوار والتّعبير عن موضوعه. وتعتبر ترجمة هذا المقال محاولة أخرى لإيصال ذلك الصّوت الممتزج بالمعاناة والسّعادة. لقد تحوّلت أوجاع التّرجمة المنتجة إلى شرف محاولة لإيصال ذلك الصّوت إلى القارئ العربيّ. إنّها مشاعر متشابكة بمسؤوليّة علميّة وموضوعيّة تضع المقال في الفضاء العربيّ قصد النّهل منه ونقده

وتطويره. وبعد كلّ هذا الجهد المضني في التّرجمة نأمل أن تصل الأفكار المنحوتة بدقّة بين ثنايا هذا الكتاب إلى ذهن القارئ العربيّ. ونرجو من خلال هذا العمل أنّنا قدّمنا فرصة أكبر لفهم الهيمنة الغربيّة أو بعض مظاهرها على الأقل، كما نرجو أن تحصل الفائدة من هذا الجهد.

خالد حافظي

لقد كان العنوان الأصليّ لهذه الورقة: «السّلطة، الرّغبة، المصلحة- power, desire, interest»[4]، وفي الواقع، بغضّ النّظرِ عمّا يحملهُ مفهوم السّلطة المتصدّر لهذا العنوان من أبعادٍ، ستضبطها لاحقا مثل هذه التّأمّلات، تجدرُ الإشارةُ إلى أنّ ما دفعنا إلى كتابة هذه المقالة وألحّ علينَا تعديلها، هو مزيج يجمع بين رفض المهتمّين بالشّأن السّياسيّ لطرحنا هذا من ناحية وما أملته علينا رغباتنا من فرضيّات من ناحية أخرى. أمّا هذه الصّيغة الفظّة للعنوان والمتكوّنة من ثلاث خطوات، والمطبّقة سواء على الخطاب الملتزم الحازم أو على الخطاب الأكثر تهكّمًا، فهي تتعقّب أثر ما أسماه ألتوسير بإتقان «فلسفات الإنكار- philosophies of denegation»[5]. لقد حدّدت موقفي بهذه الطريقة المحرجة بغاية إبراز حقيقة مفادها أنّ استدعاء موقع الباحث المحقّق إلى منبر السّؤال يظلّ في نهاية الأمر مجرّد ورع يفتقرُ إلى المعنى إذا ما تنزّلَ في سياق العديد من التّعليقات النّقديّة الأخيرة حولَ الموضوع

---

(4) أنا ممتنة لخاشل نولوليان على القراءة الأولى المتأنية لهذه المقالة.

(5) Louis Althusser, Lenin and Philosophy and Other Essays, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), P 66

السياديّ. وهكذا، وعلى الرّغم من أنّني سأحاول على امتداد هذا المقال تهيئة الأرضيّة لبناءِ موقفي الهشّ وعرضهِ، فإنّني على يقين بأنّ مثل هذه المبادرات ستكون محدودةً وغير كافية.

ستأخذُ هذه الورقة مسارًا غير مباشر بالضّرورة، ستنطلقُ من نقد الجهود الغربيّة الحاليّة في أشكلة الموضوع، وصولا إلى مسألة كيفيّة تمثيل موضوع العالم الثّالث ضمن الخطاب الغربيّ. وستوفّرُ لي على مدى مسار هذا البحث، فرصةُ الإشارة إلى أنّ فعل إبعاد الموضوع عن المركز لا يزال حقيقة حاضرة بشكل أكثر تطرّفا، وعلى نحو ضمنيّ، عند كلٍّ من ماركس ودريدا. وسوف ألجأ، ربّما بشكل مفاجئ، إلى التّطرّقِ إلى حجّة مفادها أنّ الإنتاج الفكري الغربيّ متواطئ، من نواح عدّة، مع المصالح الاقتصاديّة الدوليّة الغربيّة. ختاما، سأقدّم تحليلاً بديلاً للعلاقات بين خطابات الغرب وإمكانات الكلام عن (أو من أجل) المرأة التّابعة. وسأوثّقه بأمثلة محدّدة من الهند، لنقاش مطوّل عن المكانة الاستثنائيّة المتناقضة لإلغاء الاستعمار البريطانيّ لقانون تضحية الأرملة[6].

(6) إشارة إلى الساتي وهو طقس ديني عند بعض الهندوسيين تقوم فيه المرأة المتوفى زوجها بحرق نفسها.

.I

إنّ ما يصدر عن الغرب اليوم من انتقادات شديدة التّطرّف لَهو نتيجة لتلكَ الرّغبة الجامحة في الحفاظ على موضوع الغرب، أو الغرب باعتباره موضوع تأمّل. تعطي نظريّة [لويس ألتوسير] تعدّدية «الموضوع-النّتائج- subject-effects[7] » وهماً يقومُ على تقويض السّيادة الذاتيّة بينما توفّر في كثير من الأحيان غطاء لموضوع المعرفة هذا. لئن أخذَ تاريخ أوروبا - بوصفه موضوعًا - مكانًا مهمًّا داخلَ سرديّات القانون والاقتصاد السياسيّ وأيديولوجيا الغرب، فإنَّ هذا الموضوع المخفيّ يدّعي عدمَ امتلاكهِ «الضوابط جغراسياسيّة». وبالتّالي فإنّ النّقد الأكثر علانيّة للموضوع السياديّ يفتتح في الواقع موضوعًا آخر في حدّ ذاته. وسأطرح قيد النّقاش لدعم هذا الاستنتاج نصًّا لاثنين من كبار النّقّاد عنوانه: «المثقّفون والسلطة: محادثة بين ميشال فوكو وجيل دولوز»[8].

---

(7)انظر:
Louis Althusser, « Trois notes sur la théorie des discours », in *Ecrits surla psychanalyse,* **trad. de F. Matheron, Paris, Stock, p. 131-132.**

(8) Michel Foucault, Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon (Ithaca Cornell University Press, 1977), pp. 205-17

(سيشار إلى هذا المرجع فيما يلي باسم FD) لقد قمت بتعديل النسخة الإنجليزية من هذا النص، كما هو الحال في الترجمات الإنجليزية الأخرى، حيث بدا أن الوفاء للنصّ الأصل يتطلّب ذلك. من

(Intellectuals and Power: a conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze).

لقد اخترت هذه المحاورة اللّطيفة بين ناشطين من فلاسفة التّاريخ لأنّها تُبطل التّعارض بين الإنتاج النظريّ السلطويّ والممارسة المكشوفة للمحادثة، ممّا يسمح للمرء بإلقاء نظرة على مسار الأيديولوجيا. ويشدّد المشاركان في هذه المحادثة على أهمّ إسهامات النظريّة الفرنسيّة ما بعد البنيويّة: أوّلاً، في أنّ شبكات السّلطة/ الرّغبة/ المصلحة غير متجانسة إلى حدّ قد يؤدّي اختزالُها في سرد متماسك إلى نتائج عكسيّة، بل هي أيضا في حاجة دائمة إلى نقد مستمرّ؛ وثانياً، في أنّ المثقّفين يجب أن يحاولوا الكشف عن خطاب مجتمع الآخر ومعرفته. ومع ذلك، يتجاهل الاثنان بشكل منهجيّ مسألة الأيديولوجيا وتورّطهما الشّخصيّ في التّاريخ الفكريّ والاقتصاديّ.

رغمَ أنّ إحدى الفرضيّات الرئيسيّة تقومُ على نقد الموضوع السّياديّ، فإنّ المحادثة بين فوكو ودولوز مؤطّرة من خلال موضوعين مُوَحّدين مجهولي الاسم ويتنزّلانِ ضمنَ سياق ثوريّ ألا وهما: «الماوي» (FD، 205) و «نضال العمال» (FD، 217). ومع ذلك، يتمّ

المهمّ أن نلاحظ أن "تأثير" المثقفين الأوروبيين الغربيين على أساتذة وطلاّب الولايات المتحدة الأمريكية يحدث من خلال مجموعات من المقالات بدلاً من ترجمة الكتب الضخمة ومن المفهوم أن نجد من بينها أكثر المقالات كسبا وتجد ترويجا جيّدا (مثل مقال دريدا: البنية والعلامة واللعب.) من منظور الإنتاج النظري وإعادة الإنتاج الأيديولوجي، وبالتالي، لم يتم استبدال المحادثة قيد النظر بالضرورة. (وتضيف الكاتبة إلى هذا الهامش في نسخة المقال المنشورة لسنة2010)في سياق إنتاجي المتواضع الهزيل، أثبتت لي المقابلات، وهي النوع الأقل اعتبارًا، شعبية محرجة. وغني عن القول إن المرء لم ينتج كتبا مثل كتاب صمويل هنتنغتون (*صراع الحضارات*) أو كتاب *إعادة تشكيل النظام العالمي* (نيويورك: سيمون وشوستر، 1996)) لمواجهة هذا. سأهتم بالمزيد عن هنتنغتون في وقت لاحق.

تعريف المثقّفين وإبرازِ تمايزهم؛ حتّى لو أضفنا أنّ الماوية الصينيّة لم تعد تعمل في أيّ مكان من العالم. فالماويّة تخلق هنا ببساطة هالة من خصوصيّة السّرد، قد تكون غثاثة بلاغيّة غير مؤذية لولا التملّك البريء للاسم المناسب «الماويّة» للظّاهرة الغريبة خارج مركز الفكر «الماويّ» الفرنسيّ وما تلاه من «فلسفة جديدة» تقدّم عرضيا «آسيا» على أنّها شفافة[9].

إشارة دولوز إلى نضال العمّال تطرح نفس القدر من الإشكال؛ من الواضح أنّها «الركوع للسلطة– Genuflection»: «نحن غير قادرين على لمس [السلطة] في أي مرحلة من مراحل تطبيقها دون أن نجد أنفسنا في مواجهة هذه الكتلة المنتشرة، بحيث نُدفع بالضّرورة إلى الرّغبة في تفجيرها بالكامل. كلّ هجوم أو دفاع ثوريّ جزئيّ مرتبط على هذا النّحو بنضال العمّال» (FD، 217). تشير الغثاثة الواضحة هنا إلى «النّكران– disavowal». فهذا القول يتجاهل التّقسيم الدوليّ للعمل، وهي مسحة غالبًا ما تميّز النظريّة السياسيّة ما بعد البنيويّة[10]. إنّ استدعاء النّضال العمّاليّ لهو أمر مؤذ لما يحملهُ من براءة؛ فهوَ غير قادر على التّعامل مع الرأسماليّة العالميّة: علاقة الموضوع–الإنتاج عند

---

(9) هناك إشارة ضمنية هنا إلى موجة الماوية في فرنسا ما بعد عام 1968، أنظر:
Michel Foucault "On Popular Justice A Discussion with Maoists," Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings 1972-77, trans. Colin Gordon et al (New York Pantheon), p 134.

(سيشار إلى هذا الكتاب فيما بعد باسم PK) إن تفسير المرجع يقوّي وجهة نظري من خلال توضيح ميكانيكا التملّك. فمكانة الصين في هذا النقاش مثالية. وإذا قام فوكو بتبرئة نفسه بإصرار من خلال قوله: " أنا لا أعرف شيئًا عن الصين"، فإنّ محاوريه يظهرون للصين ما يسميه دريدا بـ"التحيّز الصيني"

(10) هذا جزء من أعراض أشمل بكثير، كما يناقش إريك وولف Eric Wolf في:
Europe and the People Without History (Berkeley. University of California Press, 1982)

العمّال والعاطلين داخل أيديولوجيات الدولة القوميّة في مركزها؛ والطّرح المتزايد للطّبقة العاملة في الهامش لتحقيق القيمة المضافة وبالتّالي طرح الدّربة «الإنسانويّة- humanistic» على الاستهلاك؛ والوجود الواسع النّطاق للعمالة شبه الرأسماليّة وكذلك الوضع الهيكليّ غير المتجانس للفلاحة في الهامش. نحن أمام تجاهل التّقسيم الدوليّ للعمل؛ وجعل آسيا (وأحياناً إفريقيا) شفّافة (ما لم يكن الموضوع هو «العالم الثالث» ظاهرياً)؛ وإعادة تأسيس الموضوع القانونيّ لرأس المال الاجتماعيّ- وكلّها مشاكل مشتركة على حدّ السّواء بين العديد من الباحثين داخل النّظريّة ما بعد البنيويّة والنّظريّة البنيويّة. لماذا يتوجّب السّماح بحجب مثل هذه الحالات خصوصًا عند مثقّفين خلناهم أفضل أنبيائنا في دفاعهم عن الغيريّة والآخر؟

يأخذ رابط النضال العماليّ مكانه داخل الرّغبة في تفجير السّلطة في أيّ مرحلة من مراحل تطبيقها. ويبدو أنّ هذا الموقع يعتمد على تثمين بسيط لأيّ رغبة مدمّرة لكلّ سلطة. وفي هذا السّياق يعلّق والتر بنيامين على سياسات بودلير المماثلة لذلك من خلال الاقتباس عن ماركس:

يواصل ماركس في سياق وصفه «لمتآمري المهنة- conspirateurs de profession» على النّحو التالي: «... ليس لديهم أي هدف آخر سوى الهدف المباشر المتمثّل في الإطاحة بالحكومة القائمة، وهم يحتقرون بشدّة «التّنوير النظريّ- Theoretical Enlightenment» للعمّال فيما يتعلّق بمصالحهم الطبقيّة. وهكذا فإنّ غضبهم - ليس بروليتاريًا، وإنّما شعبيًا - ضدّ المعاطف السّوداء *habits noirs*،

والأشخاص الأكثر أو الأقلّ تعلّما والذين يمثّلون [vertreten] جزءًا من الحركة ولا يمكنهم أبدًا أن يصبحوا مستقلّين عنهم تمامًا، كما أنّهم لا يستطيعون الاستقلال عن الممثّلين الرسميّين [Reprasentanten] للحزب». إنّ الرّؤى السياسيّة لبودلير لا تتخطّى بشكل أساسيّ رؤى هؤلاء المتآمرين المحترفين...ربّما كان بإمكانه تبني بيان فلوبير الذي يقول فيه، «من بين كلّ السياسات أفهم شيئًا واحدًا فقط: الثّورة»[11].

إنّ الرّابط مع نضال العمّال يتموقع ببساطة في الرّغبة. لقد حاول كلّ من دولوز وغوتاري في مواطن أخرى، تقديم تعريف بديل للرّغبة، ومراجعة التّعريف الذي يعرضه التّحليل النفسيّ: «لا تفتقر الرّغبة إلى أيّ شيء؛ إنّها لا تفتقر إلى غرضٍ، بل بالأحرى، إنّ الموضوع هو الذي يفتقر إلى الرّغبة، أو الرّغبة هي التي تفتقر إلى موضوع ثابت؛ إذ لا يوجد موضوع ثابت إلاّ عن طريق القمع repression. الرّغبة وغرضها يمثّلان وحدة: إنّها «المكنة، كمكنة لمكنة the machine, as a machine of a machine-». الرّغبة هي مكنة، وغرضها مكنة متّصلة، بحيث يتمّ رفع المُنتَج من عمليّة الإنتاج، ويفصل شيء ما ذاته عن الإنتاج إلى المنتج وتُعطى البقايا للموضوع المرتحل المتشرّد- the vagabond, nomad subject»[12].

(11) Walter Benjamin, Charles Baudelaire A Lyric Poet in the Era of High Capitalism, trans. Harry Zohn (London Verso, 1983), p. 12.

اضافت الكاتبة هذا الهامش في نسخة2010 من نفس المقال: من المثير للاهتمام أن يجد فوكو في بودلير النموذج المثالي للحداثة انظر: (فوكو، "ما هو التنوير"، بول رابينو، قارئ فوكو [نيويورك: بانثيون، 1984]، ص 39-42).

Foucault, "What Is Enlightenment," in Paul Rabinow, ed., The Foucault Reader [New York: Pantheon, 1984], pp. 39–42.

(12) Gilles Deleuze and Felix Guattari, Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia, trans.

لا يغيّر هذا التّعريف خصوصيّة «الموضوع الرّاغب- the desiring subject» (أو المتبقي من الموضوع-النتيجة) الذي يرتبط بحالات معيّنة من الرّغبة أو بإنتاج «المكنة الرّاغبة- the desiring machine» علاوة على ذلك، عندما يتمّ اعتبار الرّابط بين الرّغبة والموضوع «غيرَ ذي صلة- irrelevant» أو بكلّ بساطة نقيض ذلك، فإنّ الموضوع-النّتيجة الذي يظهر خلسة يشبه إلى حدّ كبير الموضوع الأيديولوجيّ المعمَّم للمُنَظِّر- The Theorist. قد يبدو هذا هو الموضوع القانونيّ لرأس المال الاجتماعيّ، الذي لن يكون في خانة العمالة ولا الإدارة، وإنّما هو الحامل لجواز سفر «قويّ»، والمستخدم لعملة «قويّة» أو «صعبة»، مع إمكانية تجاوز الإجراءات القانونيّة الواجبة. إنّه بكلّ تأكيد ليس الموضوع المرغوب بوصفه الآخر، غير الأوربي.

إنّ فشل دولوز وغوتاري في الأخذ بعين الاعتبار العلاقات بين الرّغبة والسّلطة والذاتيّة يجعلهما غير قادرين على الإفصاح عن نظريّة المصالح. وإنّ لامبالاتهما تجاه الأيديولوجيا في هذا السّياق، (وهي نظريّة ضروريّة لفهم المصالح) ليست ملفتة للانتباه فحسب بل ومتينة أيضا. إنّ التزام فوكو «بالمضاربة الجينيالوجية- genealogical speculation» يمنعه من تحديد موقعه ضمن «أسماء عظيمة» مثل ماركس وفرويد، باعتباره نقطة تحوّل في التيّار المستمر من التّاريخ الفكري[13]. وقد خلق هذا الالتزام مقاومة مؤسفة صيّرت عمل

Richard Hurley et al. (New York: Viking Press, 1977), p. 26

(13) إن تبادل الحوار مع جاك آلان ميلر في PK(في مقال"اعتراف الجسد" The Confession of the

فوكو «مجرّد» نقد أيديولوجيّ. تنتمي المضاربات الغربيّة بشأن إعادة الإنتاج الأيديولوجيّة للعلاقات الاجتماعيّة إلى هذا التيّار السّائد، وفي إطار هذا التّقليد يكتب ألتوسير: «إنّ إعادة إنتاج سلطة العمل لا تتطلّب فقط إعادة إنتاج مهاراته، ولكن أيضًا، إعادة إنتاج خضوعه «للأيديولوجيا الحاكمة- The Ruling Ideology» للعمّال، وإعادة إنتاج القدرة على التّلاعب بالأيديولوجيا الحاكمة بالشّكل الصحيح لعَامِلَيْ الاستغلال والقمع، حتى يتمكّنا هما أيضًا من توفير سيطرة الطبقة الحاكمة «عبر الكلمات ومن خلالها».(14)

عندما يضع فوكو في اعتباره «التَغايُرِيَّةَ- Heterogeneity» المنتشرة للسّلطة، فإنّه لا يتجاهل التّغايريّة المؤسّساتيّة الهائلة التي يحاول ألتوسير التّخطيط لها هنا. وبالمثل، عند الحديث عن التّحالفات وأنظمة العلامات، وعن الدّولة والمكنات الحربيّة في كتاب (*ألف هضبة*) فإنّ كلاً من دولوز وغوتاري يعتبران من روّاد هذا المجال بالذّات. ومع ذلك، لا يستطيع فوكو أن يقرّ بأنّ النّظريّة المتطوّرة للأيديولوجيا تعترف بإنتاج موادّها في الرّؤية «المؤسّساتيّة- Institutionality»، وكذلك في «الأدوات الفعّالة لتشكيل المعرفة وتراكمها» (PK، 102) لأنّه يبدو أنّ هؤلاء الفلاسفة مجبرون على رفض جميع الحجج التي ترى أنّ مفهوم الأيديولوجيا تخطيطيّ *فقط* بدل أن يكون نصّيا «Schematic Rather Than Textual»، فهم مجبرون بالقدر نفسه وبشكل ميكانيكيّ على إنتاج معارضة تخطيطيّة

"Flesh") يوحي بذلك في هذا الصدد.

(14) Althusser, Lenin and Philosophy, pp 132-33

بين المصلحة والرّغبة. وهكذا يصطفون مع علماء الاجتماع البرجوازيّين الذين يملؤون فضاء الأيديولوجيا بـ «اللاّوعي» المستمرّ أو بـ«الثّقافة» شبه الذاتيّة. فالعلاقة الميكانيكيّة بين الرّغبة والمصلحة واضحة في جمل مثل: «إنّنا لا نرغب في شيء أبدًا ضدّ مصالحنا، لأنّ المصلحة دائمًا تستتبع الرّغبة وتجد نفسها حيث تضعها» (FD، 215). فالرّغبة غير المتمايزة هي «الوكيل–The Agent»، وتنزلق فيها السّلطة لتخلق نتائجها: «السّلطة... تنتج تأثيرات إيجابيّة على مستوى الرّغبة – وأيضًا على مستوى المعرفة» (PK، 59).

هذه المصفوفة «شبه الذاتيّة– Parasubjective»، المتقاطعة مع التّغايريّة، تعلن عن الموضوع غير المسمّى، على الأقلّ لأولئك المثقّفين المتأثّرين بالهيمنة الجديدة للرّغبة. فسباق «المرحلة الأخيرة» هو الآن بين الاقتصاد والسّلطة. ولأنّ الرّغبة محدّدة ضمنيًّا في نموذج أرثوذكسيّ، فهي تعارض على نحو موحّد فرضيّة «أن ننخدع– Being Deceived». لقد تمّ التّشكيك في الأيديولوجيا بأنّها «وعي زائف- false consciousness» من قِبَل ألتوسير [أن ننخدع]. حتّى فيلهلم رايش ضمّن مفاهيم الإرادة الجماعيّة بدلاً من ثنائيّة الانخداع والرّغبة غير المنخدعة: «يجب علينا قبول صرخات رايش: لا، فالجماهير لم تخدع؛ بل كانوا في لحظة معيّنة، يريدون نظامًا فاشيًا» (FD، 215).

لن يحتفيَ هؤلاء الفلاسفة بأيّ حال من الأحوال «بفكر التّناقض المؤسّس– The Thought Of Constitutive Contradiction» حيث

ينفصلون على نحو لا يمكن إنكاره عن جماعة اليسار. إنّهم يعيدون بإسم الرّغبة، إدخال الموضوع غير المقسّم في خطاب السّلطة. ويبدو أنّ فوكو غالبًا ما يخلط بين «الفرد» و«الموضوع»[15]؛ وربّما يكون التّأثير على استعاراته الخاصّة أكثر كثافة لدى مريديه وأتباعه. وبسبب قوّة كلمة «السّلطة»، يعترف فوكو باستخدام «استعارة النّقطة التي تشعّ بشكل تدريجيّ على محيطها». تصبح مثل هذه «الانزياحات-slips» هي القاعدة بدلاً من الاستثناء بين الأيدي الأقلّ حذراً. وهذه النّقطة المشعّة، التي تنشّط بفعاليّة خطابا شمسيَّ المركز، تملأ المكان الفارغ للوكيل بالشّمس التاريخيّة للنّظريّة، موضوع أوروبا.[16]

يعبّر فوكو عن «لازمة أخرى للإنكار- another corollary of the disavowal» وهي دور الأيديولوجيا في إعادة إنشاء علاقات الإنتاج الاجتماعيّة: إنّه تثمين لا جدال فيه للمضطهدين باعتبارهم موضوعًا، أو «كينونة الكائن» كما يشير دولوز إلى ذلك بإعجاب، «لتهيئة الظّروف حيث يكون السّجناء أنفسهم قادرين على الكلام». يضيف فوكو إنّ «الجماهير تعرف جيّدًا ما تريدهُ وبوضوح» - مرّة

---

(15) للحصول على مثال من بين العديد من الأمثلة انظر PK، ص 98.

(16) إذن، ليس من المستغرب أن عمل فوكو، في وقت مبكّر ومتأخر، مدعوم بمفهوم بسيط للغاية من القمع. هنا الخصم هو فرويد وليس ماركس. "لديّ الانطباع بأنّ [فكرة القمع] غير كافية على الإطلاق لتحليل آليات السلطة التي تستخدم بشكل واسع لتمييز الحاضر وتأثيراتها (PK، 92).
دقّة اقتراح فرويد - أنه تحت القمع، تكون الهويّة الاستثنائية للتأثيرات غير محدّدة لأن شيئًا مزعجًا يمكن أن يكون مرغوبًا فيه، وبالتالي إعادة الارتباط جذريًا العلاقة بين الرغبة و "المصلحة" - تبدو مفرغة تمامًا هنا. للاطلاع على مفهوم القمع هذا، انظر:
Jacques Derrida, Of Grammatology, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore Johns Hopkins University Press, 1976), p. 88f (المذكور هنا كـ OG); and Derrida, Limited mc .. abc, trans Samuel Weber, Glyph 2 (1977)' p. 215.

أخرى نحن أمام «تيمة عدم الانخداع- the thematics of being undeceived»- «إنّهم يعلمون أفضل بكثير من [المثقّف] وهم بالتّأكيد يقولون ذلك على نحوٍ جليّ» (FD، 206، 207).

ما مصير نقد الموضوع السّياديّ في مثل هذه التّصريحات؟ بلغت هذه «الواقعيّة التّمثيليّة- representationalist realism» حدودها مع دولوز: «الواقع هو ما يحدث بالفعل في مصنع ما، وفي مدرسة ما، وفي الثّكنات، وفي أيّ سجن، وفي أيّ مركز شرطة» (FD، 212). هذا «الارتهان- Foreclosing» لضرورة المهمّة الصّعبة للإنتاج الإيديولوجيّ المعادي للهيمنة لم يكن «ناجعا- salutary». لقد ساعد «التّجريب الوضعيّ- positivist empiricism» الأساس المبرّر للاستعمار الرأسماليّ المتقدّم والجديد - على تعريف ساحته الخاصة بأنّها «تجربة ملموسة- concrete experience»، أي «ما يحدث بالفعل». في الواقع، يتمّ الكشف عن التّجربة الملموسة التي تضمن الجذب السياسيّ للسّجناء والجنود وأطفال المدارس من خلال التّجربة نفسها للمثقّف، الذي يشخّص المعرفة[17]. ويبدو أنّ لا دولوز ولا فوكو على وعي بأنّه يمكن للمثقّف الذي يلوّح بالخبرة الملموسة، في غمار رأس المال الاجتماعيّ، أن يدعم التّقسيم الدّوليّ للعمل.

(17) قد تكون نسخة ألتوسر من هذا الموقف بالذات تخطيطية للغاية: لكنّها مع ذلك تبدو أكثر حذراً في برنامجها من الحجّة قيد الدراسة. "غريزة الطبقة"، كما يكتب ألتوسر "هي ذاتية وعفوية. الموقف الطبقي هو موضوعي وعقلاني. للوصول إلى المواقف الطبقية البروليتارية، تحتاج غريزة البروليتاريين إلى التعليم فقط؛ بينما تحتاج غريزة الطبقة البرجوازية الصغيرة، وبالتالي غريزة المثقفين، على العكس من ذلك، إلى أن تُثوَّر (لينين والفلسفة، ص 13)

وعلى هذا النّحو يتمّ الحفاظ على التّناقض غير المعترف به في الموقف الذي يثمّن التّجربة الملموسة للمضطهدين، بينما لا ينتقد الدّور التّاريخيّ للمثقّف، عبر «الانزياح اللّفظي-verbal slippage». وبناء عليه، يطلق دولوز تصريحه الشّهير: «النّظريّة تشبه صندوق الأدوات. لا علاقة لها بالدّال». (FD, 208) وبالنّظر إلى أنّ «لفظيّة العالم النّظري- The Verbalism Of The Theoretical World» وولوجها إلى أيّ عالم محدّد يقفُ ضدّ فكرة أنّها «عمليّة» لا يمكن اختزالها، فإنّ مثل هذا الإعلان يلائم فقط قلق المثقّف ومساعيهِ لإثبات أنّ العمل الفكريّ هو مثل العمل اليدويّ. فعندما تترك الدوالّ لرعاية نفسها بنفسها تحدث تلك الانزياحات اللفظيّة. إنّ «تمثيل» الدّال هو مثال على ذلك. وبنفس النّبرة الرّافضة التي تقطع رابط النّظريّة بالدّال، يعلن دولوز أنّهُ، «لا يوجد تمثيل آخر؛ لا شيء سوى الفعل» - «فعل النّظريّة وفعل الممارسة اللّذان يتعلّقان أحدُهما بالآخر باعتبارهما مرحلتين ويشكّلان مجموعة من الشبكات» (FD, 206-7). لكن، تطرح هنا نقطة مهمّة: فإنتاج النّظريّة هو أيضًا ممارسة؛ إنّ التّناقض بين النّظريّة المجرّدة «البحتة» والممارسة «التّطبيقيّة» الملموسة سريع وسهل للغاية.[18]

إذا كانت هذه هي حقاً حجّة دولوز، فإنّ تعبيره عنها يعتبر إشكالا، إذ يتمّ تشغيل دلالتَيْ التّمثيل معًا: التّمثيل على أنّه «كلام عن- speaking for»، كما هو الحال في حقل السياسة من ناحية،

(18) يقترب تفسير فوكو اللاحق (PK، 145) لبيان دولوز من فكرة دريدا التي تقول بأن النظرية لا يمكن أن تكون تصنيفًا شاملاً وأنّه دائمًا ما يتم تشكيلها عن طريق الممارسة

والتّمثيل على أنّه «إعادة عرض- re-presentation»، كما في حقل الفنّ أو الفلسفة من ناحية أخرى. وبما أنّ النّظريّة هي أيضا مجرّد «فعل»، فإنّ المُنَظِّر لا يمثّل (يتكلّم عن) المجموعة المضطهدة. بالفعل، لا يُنظر إلى الموضوع على أنّه وعي ممثِّل (المرء الذي يعيد تقديم الواقع بشكل كاف). هذان المعنيان للتّمثيل - داخل تشكيل الدّولة والقانون، من ناحية، وفي الموضوع-التّنبّؤ، من ناحية أخرى - مرتبطان، ولكن منقطعان بشكل «غير قابل للاختزال- irreducibly discontinuous». إنّ التّغطية على الانقطاع عبر قياس analogy معيّنٍ، يُقدّم باعتباره دليلا يعكس مرّة أخرى تناقض الموضوع المميّز.[19] لأنّ «الشّخص الذي يتكلّم ويعمل... هو دائمًا في حالة تعدّد»، لا «يمكن للفكر النظريّ...[أو] الحزب أو...الاتّحاد» أن يستاء من «أولئك الذين يعملون ويكافحون» (FD، 206). هل أولئك الذين يعملون ويكافحون خُرْسٌ، على عكس أولئك الذين يعملون ويتكلّمون (FD، 206)؟ هذه المشاكل الهائلة مدفونة في الاختلافات بين الكلمات «نفسها»: الوعي والضّمير (كلاهما يكتبان وفق رسم واحد «*conscience*» في اللّغة الفرنسيّة) وكذلك التّمثيل «représentation» وإعادة العرض «representation». يمكننا الآن وضع نقد لتأسيس الموضوع الأيديولوجيّ داخل تشكيلات الدّولة

---

(19) للمزيد انظر: المفاهيم غير النقدية على نحو مدهش من التمثيل المرحّب به في PK، ص 141، 188. ملاحظاتي الختامية لهذه الفقرة، التي تنتقد تمثيل المثقّفين لمجموعات التبَع، يجب أن يتمّ تمييزها بدقّة عن السياسة الائتلافية التي تأخذ في الاعتبار تأطيرها داخل رأس المال الاجتماعي وتوحيد الناس لا على أساس أنهم مضطهدون ولكن على أنه تم استغلالهم. هذا النموذج يعمل بشكل أفضل داخل الديمقراطية البرلمانية، حيث لا ينفى التمثيل وإنما يكون منظّما بشكل متقن.

ونظم الاقتصاد السياسيّ، كما يمكن للممارسة النّظريّة النشطة «تحويلَ الوعي–The Transformation Of Consciousness». إنّ غثاثة دراسات مفكّري اليسار بشأن المعرفة الذاتيّة ومساندة التّبّع، تكشف النّقاب عن دهاء سياسيّ؛ فأثناء تمثيلهم للتبّع يعرض المثقّفون ذواتهم باعتبارها شفّافة.

إذا لم يقع التّخلّي عن مثل هذا النّقد ومثل هذا المشروع، فلا طائل من محو الفروق المتغيّرة بين التّمثيل داخل الدّولة والاقتصاد السياسيّ من جهة، ونظريّة الموضوع[20] من جهة أخرى. دعونا نلق نظرة على التّلاعب الحاصل في كلمة «vertreten» (تمثيل بالمعنى الأول) وdarstellen (إعادة العرض بالمعنى الثاني) في المقطع المشهور من مقال «الانقلاب *الثامن عشر للويس بونابارت*– *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*»، حيث يلامس ماركس مصطلح «الطّبقة» باعتبارِه مفهومًا وصفيًّا ومتغيّرًا بطريقة أكثر تعقيدًا إلى حدّ ما، ممّا قد يسمح ببروزِ التمييز الذي قدّمهُ ألتوسير بين الغريزة الطبقيّة والموقف الطبقيّ.

يجادل ماركس هنا أنّ التّعريف الوصفيّ للطّبقة تعريفٌ تفاضليّ، يمكن عزله وتمييزه من بين جميع الطبقات الأخرى: «طالما أنّ الملايين من العائلات تعيش في ظلّ ظروف اقتصاديّة تعزل نمط حياتها، ومصالحها، وتشكيلها عن الطّبقات الأخرى ووضعها في مواجهة

(20) تستعمل الكاتبة نظام رسم خاص للحروف فتكتب Subjectبتضخيم الحرف الأول و لقد اخترت نظام مشابه بتعريف الاسم بالألف و اللام علامة للتضخيم

عدوانيّة [feindlich gagenüberberstellen]، فإنّها تشكّل طبقة.[21]»
لا يوجد اشتغال بشيء من قبيل «غريزة طبقيّة» هنا. في الواقع، إنّ جماعيّة الوجود الأسريّ، والتي يمكن اعتبارها ساحة «الغريزة»، غير متقطّعة، على الرّغم من تشغيلها من خلال العزل التّفاضليّ للطّبقات.
وفي هذا السّياق، وفي زمن السّبعينيّات من القرن الماضي يوجد مثال آخر أكثر ارتباطا بفرنسا من ارتباطه بأطراف دوليّة أخرى، يكون تكوين الطبقة فيه *مصطنعا* واقتصاديا، والوكالة الاقتصاديّة أو *المصلحة* غير شخصيّة «impersonal» لأنّها ممنهجة «systematic» وغير متجانسة. هذه الوكالة أو المصلحة مرتبطة بالنّقد الهيغلي للموضوع الفرديّ، لأنّها تشير إلى المكان الخالي للموضوع في تلك العمليّة المفرغة منه وهو التّاريخ والاقتصاد السياسيّ. يُعرَّف الرّأسماليّ هنا على أنّه «الحامل الواعي [Träger] لحركة رأس المال غير المحدودة».[22] تتمثّل وجهة نظري في أنّ ماركس لا يعمل على خلق موضوع غير منقسم حيث تتزامن الرّغبة والمصلحة. فالوعي الطبقيّ لا يعمل لبلوغ هذا الهدف. في كلّ من المجال الاقتصاديّ (الرّأسماليّ) والسّياسيّ (العامل التّاريخيّ- العالميّ)، يُضطرّ ماركس إلى بناء نماذج لموضوع منقسم ومتفكّك لا تكون أجزاؤه متّصلة أو متماسكة فيما بينها. ومثل هذه الفقرة الاحتفاليّة في وصفها لرأس المال بأنّه وحش

(21) Karl Marx, Surveys from Exile, trans David Fernbach (New York. Vintage Books, 1974), p.239.
(22) Karl Marx, Capital: A Critique of Political Economy, vol, 1 trans. Ben Fowkes (New York Vantage Books, 1977), P 254.

فوستي شيطاني تجعل هذا الأمر مألوفا بحيويّة.[23]

تشتغل الفقرة التّالية، التي تستمرّ في الاقتباس من مقال *الانقلاب الثّامن عشر للويس بونابارت*، أيضًا على المبدأ البنيويّ للموضوع الطبقيّ «المشتّت والمتفكّك- Dispersed And Dislocated»: فالوعي (الجماعيّ الغائب) لطبقة الملاّك من صغار الفلاّحين القرويّين يجد «حامله» في «الممثّل» الذي يبدو أنّه يعمل لمصلحة شخص آخر. إنّ كلمة «ممثّل» هنا لا تعني Darstellen؛ فهذا سيزيد من حدّة التباين داخل الانزياح اللفظيّ الذي لا يقف عنده كلّ من فوكو ودولوز، لنقل على سبيل المثال، ذلك التّباين بين «الوكيل- Proxy» و«البورتريه- Portrait». توجد بالطّبع علاقة بينهما، علاقة تفاقمت سياسيًا وأيديولوجيًا في التّقاليد الأوروبيّة على الأقلّ منذ أن اعتبر الشّاعر والصوفيّ والممثّل والخطيب ضررًا. تحت ستار الوصف ما بعد الماركسيّ لمشهد السّلطة، نواجه نقاشًا أقدم بكثير: بين التّمثيل أو البلاغة «باعتبارهما مجازا وإقناعا- rhetoric as tropology and as persuasion». فلفظة «Darstellen» تنتمي إلى الكوكبة الأولى، أمّا لفظة «Vertreten»- فهي تقدّم اقتراحا أقوى يفيد البدل- وبالتالي فهي تنتمي إلى الكوكبة الثانية. نقول مجدّدا بأنّهما مترابطان، غير أنّ تشغيلهما معًا، خاصّةً بغاية الحديث على أنّه وراء كلّ منهما يتكلّم المضطهدون ويعملون ويَعلمون عن أنفسهم، فهذا يؤدّي إلى «سياسات طوباوية ماهوية- an essentialist, utopian politics».

(23) Marx, Capital, I, P 302.

هذا هو المقطع الذي كتبه ماركس، باستخدام لفظة vertreten حيث تستخدم اللّغة الإنجليزيّة لفظة represent «يمثّل»، لمناقشة «موضوع» اجتماعيّ يكون وعيه وبدله «Vertretung» (بمعنى البدل أكثر من معنى التّمثيل) «متفكّكين وغير منسجمين- dislocated and incoherent»: لا يستطيع المُلاّك من صغار الفلاّحين القرويّين «تمثيل أنفسهم؛ ولذلك يجب أن يتمّ تمثيلهم، ويجب أن يظهر ممثّلهم في الوقت نفسه سيّدًا لهم، وسلطةً عليهم، وسلطةً حكوميةً غير مقيّدة تحميهم من الطّبقات الأخرى وترسل لهم المطر وأشعّة الشّمس من فوق. لذلك يجد التّأثير السياسيّ [عوضا عن المصلحة الطبقيّة، حيث لا يوجد موضوع طبقيّ جامع] للملاّك من صغار الفلاّحين القرويّين تعبيره الأخير [تتورّط هنا سلسلة من البدائل - Vertretungen - القويّة] في السّلطة التّنفيذيّة [Exekutivgewalt-في اللّغة الألمانيّة هي لفظة أقلّ شخصيّة] الفارضة لتبعيّة المجتمع لنفسه».[24]

لا يقتصر الأمر على أنّ مثل هذا النّموذج من «الحيف الاجتماعيّ- social indirection» الذي يفتحُ الفجوات الضّروريّة بين مصدر «النّفوذ» (في هذه الحالة الملاّك من صغار الفلاّحين القرويّين) و «الممثّل» (لويس نابليون) والظّاهرة التّاريخيّة-السياسيّة (السّيطرة التّنفيذيّة) - يستلزم نقدًا للموضوع **باعتباره وكيلا فرديًّا فقط**، ولكن أيضا نقدًا لذاتيّة الوكالة *الجماعيّة*. تتحرّك آلة التّاريخ المتفكّكة

(24)هامش مضاف في نسخة المقال المنشورة سنة 2010: هذا مقطع مثير للسخرية في كتاب ماركس، كتب في سياق "التمثيل" الاحتيالي الذي قام به لويس نابليون وقمع المصالح البرجوازية بانتظام "للفلاحين الثوريين" (الاستطلاعات، ص 239). يعتقد العديد من القراء المتسرعين أن ماركس يعمل على تعزيز هذا باعتبار رأيه الخاص حول جميع الفلاحين!

بالضَرورة لأنّ «هويّة مصالح» هؤلاء الملاّك «تفشل في إنتاج شعور «بالجماعة- Community»، أو بالرّوابط القوميّة، أو التّنظيم السياسيّ». يتصرّف حدث التّمثيل Vertretung (في كوكبة البلاغة بوصفها إقناعًا- rhetoric–as–persuasion) مثل Darstellung (بلاغيًا بوصفها مجازًا - rhetoric-as-trope)، ويأخذ مكانه في الفجوة بين التّشكيل (الوصفيّ) للطّبقة وعدم التّشكيل لطبقة (تحويليّة): «طالما أنّ الملايين من العائلات تعيش في ظلّ ظروف اقتصاديّة تعزل نمط حياتها... ***فهي تشكّل طبقة***. وبقدر ما... تفشل هويّة مصالحها في إنتاج شعور بالجماعة...**فإنّها لا تشكّل طبقة**». فتواطؤُ لفظتي Vertreten وDarstellen، أي هويّتهما - في- الاختلاف كمكان للممارسة - لأنّ هذا التّواطؤ هو بالضّبط ما يجب أن يكشفه الماركسيّون، وما فعله ماركس في مقال ***الانقلاب الثامن عشر للويس بونابارت*** - لا يمكن تقديره لو لم يتمّ الخلط بينهما من خلال انزياح اللّفظة.

ربّما يكون الجدال هنا مجرّد انحياز مغرض إلى نصيّة ماركس، ممّا يجعله غير متاح لـ الرّجل العاميّ، ضحيّة «الحسّ السليم- common sense»، والمتشرّب بعمق في الإرث الوضعيّ حيث أن تركيز ماركس غير القابل للاختزال على عمل السّالب، وعلى ضرورة تحطيم صنم الحسيّ، يتمّ انتزاعه منه باستمرار من قبل أقوى خصم: «التّقاليد التّاريخيّة» المنتشرة كالنّار في الهشيم.[25] كنت أحاول الإشارة إلى أنّ

---

(25)انظر التعريف الموجز والممتاز ومناقشة الحس السليم في:
Errol Lawrence, "Just Plain Common Sense: The 'Roots' of Racism," In Hazel V. Corby et al.,

«الإنسان» غير المألوف، فيلسوف الممارسة المعاصرة، يُظهر أحيانًا نفس الإرث الوضعيّ.

إنّ خطورة المشكلة واضحة لو أقرّ المرء بأنّ تطوير «وعي» الطّبقة التّحويليّة من «موقف» الطّبقة الوصفيّة لا يمثّل لماركس مهمّة إشراك المستوى الأرضيّ للوعي. يبقى الوعي الطبقيّ بِمَعِيّة الشّعور بالجماعة الذي ينتمي إلى الرّوابط القوميّة والتّنظيمات السياسيّة، وليس بِمَعِيّة الشّعور الآخر بالجماعة ونموذجه البنيويّ المتمثّل في الأسرة. إنّ الأسرة هنا، على الرّغم من عدم تماهيها مع الطّبيعة، مزخرفة كمجموعة نجوم متآلفة بما يسمّيه ماركس «التّبادل الطبيعيّ- natural exchange»، وهو، من النّاحية الفلسفيّة، «العنصر النّائب- placeholder» عن قيمة الاستعمال[26]. يتناقض «التّبادل الطبيعيّ» مع «الاتّصال بالمجتمع»، حيث كلمة «اتّصال» (Verkehr) هي كلمة ماركس المعتادة ويقصد بها «التّجارة». وهكذا فإنّ هذا «الاتّصال» يحتلّ مكانة التّبادل المؤدّي إلى إنتاج فائض القيمة، وفي مساحة هذا الاتّصال يجب تطوير الشّعور بالجماعة المؤدّي إلى الوكالة الطبقيّة. فالوكالة الطبقيّة الكاملة (إن وجدت) ليست تحوّلا إيديولوجيّا للوعي على المستوى الأساسيّ، والهويّة التّوّاقة للوكلاء ومصالحهم- هويّة قد يزعج غيابها كلّ من فوكو ودولوز. إنّه بديل تنازعيّ فضلا

The Empire Strikes back. Race and Racism m 70s Britain (London : Hutchinson, 1982), P 48.

(26)يمكن إظهار "قيمة الاستعمال" عند ماركس على أنّها "خيال نظري" - باعتبارها جزءًا كبيرًا من التناقض المحتمل مثل "التبادل الطبيعي." حاولت تطوير هذه المضاربات حول مسألة القيمة، وهي مخطوطة قيد نظر علامات التشكيل.

عن كونه «تملّك- *appropriation*» (تكملة) لشيء «مصطنع» يبدأ بـ«الظّروف الاقتصاديّة للوجود التي تعزل نمط حياتهم». تُظهر تركيبات ماركس نظرة حذرة للنّقد الناشئ «للوكالة الذاتيّة الفرديّة والجماعيّة- individual and collective subjective agency». فمشاريع الوعي الطبقيّ وتحويل الوعي هي قضايا «متقطّعة- discontinous» بالنّسبة إليه. على العكس من ذلك، فإنّ الاختراعات المعاصرة «للاقتصاد الليبيديّ» والرّغبة باعتبارها مصلحة حاسمة، مقترنة بالسّياسات العمليّة للمضطهدين الذين «يتكلّمون عن أنفسهم» (تحت غطاء رأس المال الاجتماعيّ)، تعيد فئة الموضوع السياديّ إلى عرش النّظريّة التي غالبًا ما تتمظهرُ في السؤال عنه.

لا شكّ في أنّ استبعاد الأسرة، وإن كانت الأسرة تنتمي إلى تكوين طبقيّ معيّن، هو جزء من الإطار الذكوريّ الذي نشأت فيه الماركسيّة وترعرعت[27]. إنّ دور الأسرة في العلاقات الاجتماعيّة الأبويّة، عبر التّاريخ وكذلك الحال في الاقتصاد السياسيّ العالميّ اليوم، غير متجانس بل ومتنازع عليه، ومجرّد استبدال الأسرة في هذه المعضلة لن يخرق الإطار. ولا يكمن الحلّ في التّضمين الوضعيّ لمجموعة متجانسة من «النّساء» في قائمة المضطهدين الذين تسمح لهم شخصيّتهم غير المجزّأة بالتّحدّث عن أنفسهم ضدّ «نفس النّظام» المتآلف.

---

(27)يمكن أن يوفّر كتاب "الدائرة اللغوية في جنيف" لدريدا، وخاصة الصفحة143 منه، طريقة لتقييم المكان الذي لا يمكن اختزاله للعائلة في مورفولوجيا التكوين الطبقي. انظر:
Margins of Philosophy, trans Alan Bass (Chicago University of Chicago Press, 1982).

في سياق تطوير "وعي" استراتيجيّ مصطنع من مستوى ثانٍ، يستعمل ماركس مفهوم «الانتساب الأبويّ- the patronymic concept»، دائمًا ضمن المفهوم الأوسع للتّمثيل Vertretung مثل: الملاّك من صغار الفلاّحين القرويّين بالتالي غير قادرين على جعل مصلحة طبقتهم سارية المفعول باسمهم الصّحيح [im eigenen Namen]، سواء عبر البرلمان أو من خلال اتفاقيّة. «فغياب اسم العلم الصحيح الجماعيّ الاصطناعيّ غير العائليّ يتمّ توفيره من خلال اسم العلم الوحيد الذي يمكن أن يقدّمه «التّقليد التّاريخيّ» – الانتساب الأبويّ في حدّ ذاته – اسم الأب: «أنتجت التّقاليد التّاريخيّة اعتقاد الفلاّحين الفرنسيّين بأنّ معجزة ستحدث، وبأنّ رجلاً يُدعى نابليون سيعيد لهم كلّ مجدهم، ثم ظهر فرداً» تلك الجملة غير القابلة للترجمة *es fand sich* (وجد نفسه فردًا؟)التي تهدم جميع أسئلة الوكالة أو علاقة الوكيل بمصلحته -«من يقدر أن يمنح لنفسه الحقّ بأن يكون ذلك الرّجل» (هذا التّظاهر، على النّقيض من ذلك، يفيد بأنّ وكالته الوحيدة هي فقط من يمنحه ذلك)» لأنّه يحمل [لفظة *trägt* المستخدمة في علاقة الرّأسماليّة برأس المال] الشيفرة النابليونيّة The Napoleonic Code، التي تأمر «بأنّ» البحث في الأبوّة أمر محرّم. بينما يبدو أنّ ماركس يشتغل هنا ضمن استعارات بطريركيّة، فيجب على المرء إذن أن يتنبّه إلى الدقّة في النصّ. إنّ قانون الأب (شيفرة نابليون) هو الذي يمنع على نحو متناقض البحث عن الأب الطبيعيّ. وهكذا، وفقا للتقيّد الصّارم بالقانون التاريخيّ للأب، فإنّ إيمان الطّبقة المشكّلة

أو تلك التي لم تتشكّل بعد بالأب الطبيعيّ يعتبر مكسبًا.

لقد استوقفني هذا المقطع لماركس طويلا حدّ السكن فيه لأنّه يوضّح الديناميكيات الداخليّة للفظة *Vertretung*، أو التّمثيل في السّياق السياسيّ. أما التّمثيل في السّياق الاقتصاديّ فهو Darstellung، في حين أنّ المفهوم الفلسفيّ للتّمثيل بوصفه عرضًا أو كدلالة بالفعل، يتعلّق بالموضوع المنقسم بطريقة غير مباشرة. إنّ المقطع الأكثر وضوحًا وشهرة هو الآتي: تظهر لنا القيمة التّبادليّة الخاصّة للسّلع في علاقة التّبادل [Austauschverhaltnis]، بشكل مستقلّ تمامًا عن قيمة استخدامها. ولكن إذا طرحنا قيمة استعمالها من منتج العمل، فإنّنا نحصل على قيمتها، كما تمّ تحديدها للتوّ [bestimmt]. إنّ العنصر المشترك الذي يمثّل نفسه [sichdarstellt] في علاقة التّبادل، أو القيمة التّبادليّة للسّلعة، هو قيمته.[28]

وفقا لماركس، وفي ظلّ الرأسماليّة، يتمّ احتساب القيمة، كما يتمّ إنتاجها في العمالة الضّروريّة والفائضة، على أنّها تمثيل / علامة للعمالة المجسَّدة (التي تتميّز بدقّة عن أي نشاط بشريّ آخر). وعلى العكس من ذلك، وفي ظلّ غياب نظريّة الاستغلال كاستخراج (الإنتاج)، وتملّك، وتحقيق للقيمة (الفائضة) بوصفها تمثيلا لسلطة العمل، يجب النّظر إلى الاستغلال الرأسماليّ باعتباره مجموعة متنوّعة من الهيمنة (ميكانيكا السّلطة على هذا النّحو). يقترح دولوز: «كان الدّافع وراء الماركسيّة هو تحديد المشكل [وهو أنّ السلطة منتشرة أكثر من بنية

(28)Marx, *Capital*, I, p 128.

الاستغلال وتشكيل الدّولة] من ناحية المصالح (السّلطة تحت سيطرة الطّبقة الحاكمة ومحدّدة بمصالحها)» (*FD*214).

لا يمكن للمرء أن يعترض على هذا الملخّص البسيط لمشروع ماركس، تمامًا كما أنّه لا يستطيع أن يتجاهل أنّ دولوز وغوتاري، في أجزاء من كتاب *ضدّ أوديب*، يبنيان ادّعاءهما على فهم رائع إن لم نقل «شاعريًا» لنظرية ماركس في «شكل المال- money form». ومع ذلك، قد نعزّز نقدنا على هذا النّحو: إنّ العلاقة بين الرّأسماليّة العالميّة (الاستغلال في الاقتصاد) والتّحالفات بين الدّولة والأمّة (الهيمنة في الجغرافيا السياسيّة) هي مكرولوجيّة لدرجة أنّها لا تستطيع تفسير النّسيج الميكرولوجيّ للسّلطة[29]. للتّحرّك صوب مثل هذا الاعتبار، يجب على المرء أن يتوجّه نحو نظريّات الأيديولوجيا- فتركيبات الموضوع التي تعمل على نحو ميكرولوجي غالبًا ما تُشغَّل بشكل غير منتظم المصالحَ التي تتسبّب في تقوية الماكرولوجيات. لا يمكن لهذه النّظريّات أن تتغاضى عن فئة التّمثيل بمعنييها الاثنين. يجب أن تتنبّه إلى أنّ كيفيّة عرض العالم في التّمثيل - أي مشهد كتابته، وتمثيله Darstellung- تُبَدِّدُ فعلَيْ الاختيار والحاجة إلى «الأبطال»، والوكلاء الأبوين، وعملاء السّلطة- للتّمثيل Vertretung.

أرى أنّ الممارسة الراديكاليّة يجب أن تحضُر في هذه الدّورة المزدوجة

(29) هامش أضيف للمقال في نسخته لعام2010: لقد تغيّر الوضع في النظام العالمي الجديد دعونا نطلق على البنك الدولي / صندوق النقد الدولي / منظمة التجارة العالمية كل ما هو "اقتصادي": والأمم المتحدة الجانب "السياسي". يتم التفاوض على العلاقة بينهما باسم الجنس ("الثقافي"). والذي ربما يكون ميكرولوجيا على هذا النحو.

للتّمثيل بدلاً من إعادة تقديم الموضوع الفرديّ من خلال تجميع مفهومي السّلطة والرّغبة. وحسب وجهة نظري أيضًا، إنّ ماركس من خلال إبقائه لمجال الممارسة الطبقيّة على مستوى ثانٍ من التّجريد، كان في الواقع يُبقي على النّقد الهيغليّ (والكانطيّ) للموضوع الفرديّ بوصفه وكيلا[30]. غير أنّ هذا الرّأي لا يلزمني بتجاهل أنّ ماركس نفسه، من خلال تعريف الأسرة واللّغة الأمّ ضمنياً بوصفه المستوى الأساسيّ حيث تبدو الثّقافة والعرف وسائل الطّبيعة الخاصّة في تنظيم تقويض خاصّ «بها»، يتدرّب على حيلة قديمة[31]. وفي سياق المطالب ما بعد البنيويّة للممارسة النّقديّة، يبدو أنّ هذا الأمر أكثر قابليّة للاسترداد من التّرميم السريّ «للماهويّة الذاتيّة- subjective essentialism».

غالبًا ما يخدم اختزال ماركس في شخصيّة تاريخيّة خيريّة «benevolent» مصلحة إطلاق نظريّة جديدة في التّأويل. ويبدو أنّ المشكل في محادثة فوكو- دولوز، يتمحور حول غياب التّمثيل، إذ لا توجد دلالة (هل يفترض أنّ الدالّ قد تمّ إعدامه مسبقا؟ لا وجود، إذن، لتجربة تشغيل لبنية علامات، وبالتّالي يمكن للمرء أن يركن السيميائيّة للرّاحة؟)؛ إنّ النّظريّة تعمل بالتّناوب مع الممارسة (وبالتّالي تركَن مشاكل الممارسة النّظريّة للرّاحة) ويمكن للمضطهدين أن

(30) إنني أدرك أن العلاقة بين الماركسية والكانطية الجديدة هي مشحونة سياسياً. وأنا في حد ذاتي لا أرى إمكانية إنشاء خيط ناظم بين نصوص ماركس الخاصة واللحظة الأخلاقية الكانطية. يبدو لي، مع ذلك، أن استجواب ماركس للفرد كعامل للتاريخ يجب أن يقرأ في سياق تفكيك الموضوع الفردي الذي افتتحه نقد كانط لديكارت

(31) Karl Marx, Grundrisse Foundations of the Critique of Political Economy, trans Martin Nicolaus (New York, Viking Press, 1973), pp 162-63,

يعرفوا ويتكلّموا عن ذواتهم. وهو ما يعيد عرض الموضوع التّأسيسيّ على مستويين على الأقلّ: موضوع الرّغبة والسّلطة باعتباره فرضية منهجيّةً غير قابلة للاختزال؛ وموضوع المضطهد بوصفه تقريبًا ذاتيًّا، إن لم نقل متطابقا ذاتيّا. علاوة على ذلك، يصبح المثقّفون، الذين لا ينتمون إلى هؤلاء الـ/ مواضيع[32]، شفّافين في سباق تناوب، لأنّهم فقط يقدّمون تقريرًا عن الموضوع غير الممثّل ويحلّلون (دون تحليل) أعمال (الموضوع غير المسمّى الذي يفترض مسبقًا بشكل غير قابل للاختزال عبر) السّلطة والرّغبة. وتسم «الشّفافيّة» المنتجة مكان «المصلحة»؛ ويتمّ الحفاظ عليها عن طريق الإنكار: «الآن هذا الدّور للحكم والقاضي والشّاهد الكونيّ هو دور ***أرفض تبنّيه مطلقًا***». قد تكون إحدى مسؤوليّات النّاقد القراءة والكتابة على نحو يتمّ التّعامل فيه مع استحالة مثل هذا الرّفض الفردانيّ individualistic، المهتمّ بالامتيازات المؤسساتيّة للسّلطة الممنوحة للموضوع، تعاملا جادّا. يقطع رفض نظام العلامات الطريق أمام نظريّة متطوّرة للإيديولوجيا. هنا أيضا، تسمع «اللّهجة الفريدة للإنكار– the peculiar tone of de negation». وفي تفاعل مع مقترح جاك آلان ميلر بأنّ «المؤسّسة نفسها خطابيّة»، يجيب فوكو، «نعم، إذا أردت ذلك، ولكن هذا لا يهمّني كثيرًا لأنّ فكرتي عن الأجهزة لا تركّز على قدرة القول بأنّها خطابيّة أم لا... بالنّظر إلى أنّ مشكلتي ليست لغويّة» (PK، 198).

(32) تستعمل الكاتبة نظاما خاصا بها للتمييز بين المواضيع التي يكبّر أول حروفها والمواضيع المكتوبة بحرف صغيرS/subjectsو الذي حولته إلى تمييز بين المواضيع المعرّفة بالألف واللام والمواضيع المبنية للمجهول لنقل التضخيم الذي وضع على مواضيع المركز وإزالة التعريف عن مواضيع التبّع.

فلماذا كل هذا الخلط بين اللّغة والخطاب عند سيّد تحليل الخطاب؟

إنّ نقد إدوارد سعيد للسّلطة عند فوكو باعتباره نموذجًا آسرًا وغامضًا يتيح له «محو دور الطّبقات ودور الاقتصاد والثّورة ودور العصيان والتّمرّد هو الأكثر سدادا هنا.[33] وأضيف إلى تحليل سعيد فكرة الموضوع الخفيّ للسّلطة والرّغبة الذي تشير إليه شفافيّة المثقّف. ومن الغريب أن يتبادر إلى ذهن بول بوفي بأنّ سعيد أخطأ في تأكيده على أهميّة المثقف، في حين أنّ «مشروع فوكو هو في الأساس تحدّ للدّور القياديّ لكلّ من المثقّفين المهيمنين والمعارضين».[34] وأعتقد أنّ هذا «التّحدّي» خادع لأنّه يتجاهل -على وجه التّحديد ما يؤكّده سعيد - المسؤوليّة المؤسساتيّة للنّاقد.

هذا الـ/ موضوع المخاط بشكل غريب بشفافيّة يشوبها الإنكار، ينتمي إلى صفّ المستغلّين للتقسيم العالميّ للعمل. يستحيل على المثقّفين الفرنسيّين المعاصرين تخيّل نوع السّلطة والرّغبة التي قد تعمّر inhabit في موضوع غير مسمىّ، أي ذلك الآخر المختلف عن أوروبا. إذ لا يقتصر الأمر على أن كلّ ما يقرؤونه، سواء كان نقديًّا أو غير نقديّ، قد أدرج في النّقاش حول إنتاج ذلك الآخر الدّاعم أو المنتقد لتأسيس الموضوع الذي تضخّم أوّل حروفه مثل أوروبا. كما أنّه، أثناء تأسيس ذلك الآخر المختلف عن أوروبا هذه، تمّ توخّي الحذر الشّديد في طمس «المكوّنات النصّية- the textual ingredients» التي بفضلها

(33) Edward W Said, The World, the Text, the Critic (Cambridge: Harvard University Press, 1983), p.243.

(34) Paul Bové, "Intellectuals at War: Michel Foucault and the Analysis of Power." Sub Stance, 36137 (1983), p. 44

يمكن لهذا الموضوع أن يستثمر طاقته الشّعوريّة والذّهنيّة، ويمكن أن يحتلّ (يستثمر؟) خطّ سيره - لا فقط عن طريق الإنتاج الإيديولوجيّ والعلميّ، ولكن أيضا عن طريق مؤسّسة القانون. ومهما يكن من أمر التّحليل الاقتصاديّ الاختزاليّ، فإنّ المثقّفين الفرنسيّين ينسون خطورة أنّ هذا المشروع المصمّم بالكامل كان في مصلحة وضع اقتصاديّ ديناميكيّ يتطلّب أن يتمّ تفكيكه بلا رحمة من المصالح والدّوافع (الرّغبات) والسّلطة (المعرفة). وفي استحضار لهذا التّفكيك الآن باعتباره اكتشافا جذريّا يجب أن يجعلنا نشخّص الحالة الاقتصاديّة (ظروف الوجود التي تفصل «الطّبقات» بشكل وصفيّ) كجزء من مكنة تحليليّة مؤرّخة، قد تكون استمرارا في عمل هذا التّفكيك عن غير قصد لتأمين «توازن جديد في علاقات الهيمنة».[35] سأعود إلى هذه الحجّة لاحقا. وفي مواجهة ترجيح أن يكون المثقّف متواطئا في تأسيس الآخر المستمرّ مثل ظلّ الذّات، فإنّ إمكان الممارسة السياسيّة للمثقّف قد تضع العامل الاقتصاديّ «تحت المحو - under erasure» واعتباره غير قابل للاختزال لأنّه يعيد إدراج النصّ الاجتماعيّ، حتّى عندما يتمّ محوه، ولكن بشكل غير مكتمل، عندما يدّعي أنّه «المحدّد النّهائيّ أو المدلول المتعالي- the final determinant or the transcendental signified».[36]

(35) Carby, Empire, p 34.

(36)تم تطوير هذه الحجّة بتوسّع عند سبيفاك في مقال، "المضاربات المتناثرة".-" Scattered Speculations" مرة أخرى، لم يتجاهل كتاب ضد أوديب Anti-Oedipus النص الاقتصادي. على الرغم من أنّ المعالجة قد تكون أيضًا استعارية في هذا الصدد، وان الانتقال من تحليل الفصام إلى تحليل الجذور في كتاب *ألف هضبة* (Paris Seuil، 1980) لم يكن مفيدا.

.II

إنّ أوضح مثال متاح على مثل هذا «العنف الإبسمتيّ-epistemic violence» هو المشروع المُنسّق عن بُعد والمبعثر وغير المتجانس لتشكيل الموضوع الاستعماريّ باعتباره آخر. هذا المشروع هو أيضًا طمس غير متناظر لتعقّب ذلك الآخر في ذاتيّته غير المستقرّة. ومن المعلوم جدًّا أنّ فوكو حدّد موقع العنف الإبسمتيّ، بوصفه إصلاحًا شاملاً لنظريّة المعرفة، في إعادة تعريف السّلامة العقليّة لأوروبّا إبّان نهاية القرن الثّامن عشر[37]. ولكن ماذا لو كانت إعادة التّعريف هذه المحدّدة لجزء من سرد التّاريخ في أوروبا سارية كذلك في المستعمرات؟ ماذا لو كان هذان المشروعان من الإصلاح الإبسمتيّ يعملان باعتبارهما أجزاء مفكّكة وغير معترف بها من محرّك ضخم ذي يدين؟ ربّما يكون مجرّد طلب الاعتراف بالنصّ الفرعيّ للمخطوطات المنسوخة للرّواية الإمبرياليّة على أنّها «معرفة خاضعة-subjugated knowledge»، فهي مجموعة كاملة من المعارف التي تمّ استبعادها لأنّها غير مناسبة لمهمّتها أو غير دقيقة بما فيه الكفاية: المعارف السّاذجة، التي تقع أسفل التّسلسل الهرميّ، ودون المستوى

(37) Michel Foucault, Madness and Civilization, A History of Insanity in the Age of Reason, trans. Richard Howard (New York: Pantheon Books, 1965), pp 251,262,269.

المطلوب من الإدراك أو العلميّة. (PK، 82).

هذا ليس لوصف «الطّريقة التي كانت عليها الأشياء حقّا» أو لامتياز سرد التّاريخ على أنّه إمبرياليّة كأفضل نسخة من التّاريخ[38]. بل بالأحرى، عرض لرواية كيفيّة إنشاء تفسير وسرد للواقع على أنّه المعيار. وللتّوسّع في هذا الأمر، دعونا نفكّر بإيجاز في أسس التّدوين البريطاني للقانون الهندوسيّ.

أوّلاً، سأقدّم بعضاً من إخلاء للمسؤوليّة وتبرئة الذّمة: حاليًّا في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، تغمر المجالات الإنسانيّة مدرسة العالم الثالث التي غالبًا ما تكون عرقيّة بشكل علنيّ. لقد وُلدتُ في الهند وتَلقّيتُ تعليمي الأساسيّ والثانويّ والجامعيّ هناك، بما في ذلك سنتين من العمل في حقل الدّراسات العليا. وبالتالي يمكن اعتبار مثالي الهنديّ «تحقيقَ حنين – a nostalgic investigation» إلى الجذور المفقودة لهويّتي الخاصّة. وعلى الرّغم من علمي بأنّه لا يمكن للمرء أن يدخل بحريّة في مجموعة من «الحوافز – motivations»، أودّ أن أؤكد أنّ مشروعي الرئيسيّ هو الإشارة إلى التّنوّع المثاليّ الوضعيّ لذلك الحنين. أنا مهتمّة بدراسة الموادّ الهنديّة لأنّه في ظلّ غياب تكوين أكاديميّ متقدّم، فإنّ حادث الولادة والتّعليم هذا قد أعطاني *إحساسًا*

---

(38) على الرغم من أنّني أعتبر فريدريك جيمسون في كتابه ***اللاوعي السياسي***، السرد كفعل رمزي اجتماعي:
(Political Unconscious, Narrative as a Socially Symbolic Act Ithaca: Cornell University Press, 1981) قدّم نصّا من الحجم النقدي العظيم، أو ربما لأنّني أيضا أقوم بذلك. أودّ أن يكون برنامجي هنا متميّزا عن أي برنامج آخر يرمّم آثار السرد التفضيلي "إنه في الكشف عن آثار هذا السرد غير المتقطّع، و في استعادة سطح النصّ المكبوت و الواقع المدفون من هذا التاريخ الأساسي، حيث يجد مذهب اللاوعي السياسي وظيفته و ضرورته" (ص، 20)

بلوحة الرّسم «القماشيّة التّاريخيّة- the historical canvas»، وإمساك لبعض اللّغات السّديدة ذات الصّلة التي توفّر أدوات مفيدة «*للإنسان البارع- * bricoleur»، وخاصّة عندما يتسلّح بالشّكوك الماركسيّة حول التّجربة الحسّية كحكم نهائيّ وكنقد لتكوينات المجالات الأكاديميّة. ومع ذلك، لا يمكن اعتبار الحالة الهنديّة ممثّلا لجميع البلدان والأمم والثّقافات، وما شابه ذلك من أمور لدرجة يمكن اعتمادها ذاتا آخرى مختلفة عن أوروبا.

تفضّلوا إذن، هذا ملخّص تخطيطي للعنف الإبسمتيّ لتّدوين القانون الهندوسيّ. وإذا توضّحت فكرة العنف الابستيميّ هذه، فقد تكتسب مناقشتي الأخيرة لتضحية الأرامل أهميّة إضافيّة.

في نهاية القرن الثّامن عشر، كان القانون الهندوسيّ، بقدر ما يسمح به الوصف، نظاما وحدويًّا unitary system، يشتغل من خلال أربعة نصوص «نظّمت» إبسمتيّة من أربعة أجزاء محدّدة من خلال استخدام الموضوع للذّاكرة: sruti (المسموع)، smriti (المتذكّر)، sastra (ما نتعلّمه من الآخر)، و vyavahara (ما يؤدّى في التّبادل). أصول ما تمّ سماعه وما تمّ تذكّره ليست بالضّرورة مستمرّة أو متطابقة. وكلّ استدعاء للمسموع Sruti تقنيًّا يروي (أو يعيد فتح) حدث «السّمع» الأصليّ أو الكشف. كان يُنظر إلى النصّين الآخرين - المتعلّم والمؤدّي - على أنّهما مستمران جدليًّا. لم يكن مُنظِّرو القانون وممارسوه متأكّدين بأيّ حال من الأحوال ممّا إذا كانت هذه البنية تصف نصّ القانون أم هي تصف أربع طرق لتسوية النّزاع. إنّ إضفاء الشّرعيّة على البنية

متعدّدة الأشكال للأداء القانونيّ، غير المتّسق «داخليًّا» والمفتوح على مصراعيه، من خلال رؤية ثنائيّة، هو سرد للتّدوين الذي أقدّمه مثالا على العنف الإبستيمي.

إنّ سرد استقرار القانون الهندوسيّ وتدوينه أقلّ شهرة من قصّة التّعليم الهنديّ، لذلك قد يكون من الجيّد البدء هناك[39]. لنضع في اعتبارنا «الخطوط البرمجيّة- programmatic lines» التي غالبًا ما يتمّ الاستشهاد بها من مقال «*دقيقة عن التّعليم الهنديّ*» سيّء السّمعة الذي كتبه مكولي «Macaulay» سنة (1835): «يجب أن نبذل قصارى جهدنا في الوقت الحالي لتشكيل طبقة قد تكون ترجمانًا بيننا وبين الملايين الذين نحكمهم؛ طبقة من الأشخاص، هنودا في الدّم واللّون، ولكن إنجليزيّين في الذّوق، وفي الآراء، وفي الأخلاق، وفي الفكر. قد نترك تلك الطّبقة تصقل اللّهجات العاميّة الدّارجة للبلاد، لإثرائها بشروط العلوم المستعارة من التّسميات الغربيّة، وجعلها بدرجات تناسب مركبات نقل المعرفة لجمهور واسع من السّكان».[40] يكمّل تعليم المُسْتَعمَرِينَ إنتاجهم في القانون. وكان أحد آثار إنشاء نسخة من النّظام البريطاني هو تطوير «فصل غير مريح – uneasy separation » بين التّكوين التّأديبيّ في الدّراسات السنسكريتيّة والأصل، الذي أصبح الآن بديلًا، عن «الثّقافة العالية» السنسكريتيّة. في السّابق،

(39)من بين العديد من الكتب المتاحة، استشهد بـ:

Bruse Tiebout McCully, English Education and the Origins of Indian Nationalism (New York: Columbia University Press, 1940)

(40) Thomas Babington Macaulay, Speeches by Lord Macaulay' With His Minute on Indian Education, ed, G, M, Young (Oxford, Oxford University Press, AMS Edition, 1979), p 359

كانت التّفسيرات الثقافيّة النّاتجة عن علماء موثوقين تتطابق مع العنف الإبستيميّ للمشروع القانونيّ.

سأركّز هنا على تأسيس الجمعيّة الآسيويّة في البنغال عام 1784، والمعهد الهنديّ في أكسفورد عام 1883، والعمل التحليليّ والتّصنيفيّ لعلماء مثل آرثر ماكدونيل وآرثر بيريديلي كيث Arthur Macdonnell and Arthur Berriedale Keith»، وكلاهما من بين الإداريّين الاستعماريّين ومنظمّي مسألة السنسكريتيّة. كان من المستحيل تخمين أنّ من بين خططهم النّفعيّة المهيمنة و الواثقة من نفسها للطلاّب وعلماء السنسكريتيّة، إمّا القمع العدوانيّ للسنسكريتيّة في الإطار التّعليميّ العام و إمّا «الاقطاعيّة» المتزايدة لاستخدام السنسكريتيّة في الحياة اليوميّة للبراهمنيّة-المهيمنة في الهند.[41] تمّ إنشاء تدريجيّ لنسخة من التّاريخ تصوّر البراهمة[42] على أنّ لديهم نفس النّوايا (وبالتالي إضفاء الشّرعيّة لـ) البريطانيّين المشرّعين: «من أجل الحفاظ على مجتمع هندوسيّ سليم يتوجّب على [الـ] خلفاء [البراهمة الأصليّين] اختصار كلّ شيء في الكتابة وجعلها أكثر صرامة. وهذا ما حافظ على المجتمع الهندوسيّ على الرّغم من سلسلة الاضطرابات السياسيّة

---

(41)كيث. أحد جامعي مؤشر الفيديةVedic Index ،ومؤلف كتاب الدراما السنسكريتية وأصولها. وتطورها. ونظريتها. وممارستها. والمحرّر المعروف لـ Krsnayajurveda لمطبعة جامعة هارفارد. وكان أيضًا محرّرًا لأربعة مجلّدات من الخطابات والوثائق المختارة لسياسة بريطانيا الاستعمارية (1763 إلى 1937). للشؤون الدولية (1918 إلى 1937). وللسيطرة البريطانية (1918 إلى 1931). كتب كتبًا حول السيادة البريطانية ونظرية تعاقب الدول. مع إشارة خاصة إلى اللّغة الإنجليزية والقانون الاستعماري.

(42) البراهمة اسم يُطلق على أفراد الطبقة العليا. وهي طبقة الكهنوت أو رجال الدين. عند الهندوس.

والغزوات الأجنبيّة».[43] هذا هو الحكم الصادر عام 1925 عن محامهوباديا هارابراساد شاستري Mahamahopadhyaya «Haraprasad Shastri»، دارس اللّغة السنسكريتيّة الهنديّة، والممثّل اللاّمع للنّخبة المحليّة ضمن الإنتاج الاستعماريّ، الذي طُلب منه كتابة عدّة فصول من «تاريخ البنغال» التي ترقب صدورها السّكرتير الخاصّ للحاكم العامّ في البنغال عام 1916[44]. للإشارة إلى عدم التّناظر في العلاقة بين السّلطة والشّرح (اعتمادًا على سلطة العرق-الطّبقة)، قارن ذلك بهذه الملاحظة المدوّنة سنة 1928 والتي كتبها المفكّر الإنجليزي، إدوارد تومسون «Edward Thompson»: «الهندوسيّة كانت على ما يبدو...أرفع حضارة عالية فائزة [عليه]، سواء مع أكبر Akbar أو مع الإنجليز».[45] وأضف إلى ذلك، هذا المقطع من رسالة بعث بها جنديّ وباحث إنجليزيّ في تسعينيّات القرن التّاسع عشر:«إنّ دراسة اللّغة السنسكريتيّة، (لغة الآلهة)، منحتني متعة عارمة خلال السّنوات الـ 25 الأخيرة من حياتي في الهند، لكنّني أشكر الله فأقول إنّها لم تقدني، كما فعلت مع البعض، إلى التّخلي عن إيماني القلبيّ بديننا الكبير».[46]

(43) Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal (Calcutta Asiatic Society of Bengal, 1925), vol. 3, p, VIII.

(44) Dinesachandra Sena, Brhat Banga (Calcutta: Calcutta University Press, 1925), vol, 1, p 6

(45) Edward Thompson, Suttee: A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning (London: George Allen and Unwin, 1928), pp, 130, 47.

(46)رسالة بخط اليد (من ج. أ يعقوب إلى مراسل مجهول الاسم) ملحقة بالغطاء الأمامي الداخلي لمكتبة ستيرلنغ التذكارية (جامعة ييل)

هذه السّلطات هي ***أفضل*** المصادر لدخول المثقّف الفرنسي غير المتخصّص في حضارة الآخر.[47] غير أنّني لا أشير هنا إلى المثقّفين والباحثين في إنتاج ما بعد الاستعمار، مثل شاستري، عندما أقول إنّ الآخر باعتباره موضوعًا متمنّعًا على فوكو ودولوز. أنا أفكّر في عامّة السكّان غير المتخصّصين وغير الأكاديميّين من الطيف الطّبقيّ، والذين تشغل من أجلهم نظريّة المعرفة وظيفة البرمجة الصّامتة الخاصّة بها its silent programming function . لنتساءل هنا، وفق أيّ شبكة من «القمع» يضعون هذا الطّاقم المتنافر دون النّظر في خريطة الاستغلال؟

فلننتقل الآن إلى دراسة «الهوامش- The Margins» (يمكن للمرء أن ينعتهم كذلك بالصّمت، أو المركز الصّامت) من الدّارة التي تميّزت بهذا العنف الإبستيميّ، من رجال ونساء ضمن الفلاّحين الأُميّين، والقبائل، والطّبقات الدّنيا من فروع طبقة البروليتاريا الحضريّة. وفقا لفوكو ودولوز (في العالم الأوّل، في ظلّ توحيد رأس المال الاجتماعيّ وترابطه، على الرّغم من أنّهما لا يبدوان مدركين لذلك) فإنّ المضطهدين، إذا أتيحت لهم الفرصة (لا يمكن تجاوز مشكلة التّمثيل هنا)، وفي سبيل التّضامن من خلال سياسات التّحالف (الموضوعاتيّة الماركسية- thematic Marxist) تعمل هنا ***يمكنهم الكلام ومعرفة***

Copy of Colonel G, A, Jacob, ed , The Mahanarayana-Upantshad of the Atharva-Veda With :the Dlplka of Narayana (Bombay Government Central Books Department, 1888)
الاستدعاء المظلم لمخاطر هذا التعلّم عن طريق المنحرفين المجهولين يعزّز عدم التناظر.

(47) لقد ناقشت هذه القضية بتفصيل أكبر بالإشارة إلى:
Julia Kristeva's About Chinese Women, trans, Anita Barrows (London: Marlon Boyars 1977), In "French Feminism In an International Frame," Yale French Studies, 62.(1981)

ظروفهم. يجب علينا الآن أن نواجه السّؤال التّالي: على الجانب الآخر من التّقسيم الدّوليّ للعمل من رأس المال الاجتماعيّ، داخل وخارج دائرة العنف الإبستيميّ للقانون الإمبرياليّ والتّعليم المكمّل لنصّ اقتصاديّ سابق، ***هل يمكن للمرء أن يتكلّم؟***

توسّع عمل أنطونيو غرامشي في دراسة «طبقات التّبّع» ليطول موقف الطّبقة / الوعي الطبقي كحجّة معزولة في كتاب ***الانقلاب الثامن*** عشر. ربّما لأنّ غرامشي ينتقد «الموقف الطّلائعيّ- the vanguardistic position» للمثقّف اللينينيّ، فهو معنيّ بدور المثقّف داخل حركة التبّع الثّقافيّة والسّياسيّة ضمن الهيمنة. يجب أن تقام هذه الحركة لتحديد إنتاج التّاريخ باعتباره سردًا (للحقيقة). ففي نصوص مثل «المسألة الجنوبيّة»، يعتبر غرامشي أنّ حركة الاقتصاد السياسيّ التّاريخيّ في إيطاليا تندرج ضمن ما يمكن اعتباره مجازا القراءة التي تأخذ عن أو تتنبّأ بتقسيم عالميّ للعمل.[48] ومع ذلك، فقد تمّ طرح رواية التّطوّر المرحليّ للتّابع حين تمّ تشغيل ثقافته الماكرولوجيّة، ولكن عن بعد، من خلال التّدخل الإبستيميّ في التّعريفات القانونيّة والمجالات الأكاديميّة المختلفة المصاحبة للمشروع الإمبرياليّ. وحين سأنتقل، في نهاية هذا المقال، إلى مسألة المرأة باعتبارها تابعًا، سأقدّم اعتبار أنّ إمكانَ «الجماعيّة- collectivity» نفسه محاصر باستمرار من

---

(48) Antonio Gramsci, "Some Aspects of the Southern Question," Selections from Political Writing 1921-1926, trans. Quintin Hoare (New York International Publishers, 1978)

استعملت هنا عبارة "مجاز القراءة" بنفس المعنى عند:

Paul de Man, Allegories of Reading Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust (New Haven Yale University Press, 1979)

خلال التّلاعب بالوكالة النّسائيّة.

يواجه الجزء الأوّل من افتراضي -القائل بأنّ التّطوّر المرحليّ للتّابع يعقّده المشروع الإمبرياليّ- مجموعة من المثقّفين الذين يمكن تسميتهم مجموعة «دراسات التّابع».[49] يجب أن يسألوا: هل يمكن للتّابع أن يتكلّم؟ إنّنا نخوض هنا غمار مجال فوكو الخاصّ من التّاريخ، مع النّاس الذين يعترفون بنفوذه. ومشروعهم هو إعادة التّفكير في «التّأريخ الاستعماريّ الهنديّ- Indian colonial historiography» من منظور السلسلة المتقطّعة لحركات الفلاّحين خلال الاحتلال الاستعماريّ. هذه هي بالفعل مشكلة «الإذن بالسّرد- the permission to narrate» التي ناقشها ادوارد سعيد.[50] كما يجادل رانجيت غوها Ranajit Guha:

لقد هيمنت النّخبويّة على تأريخ القوميّة الهنديّة لفترة طويلة - النّخبويّة الاستعماريّة والنّخبويّة البرجوازيّة القوميّة...مشاركة الانحياز بأنّ من صنع الأمّة الهنديّة وطوّر الوعي- والقوميّة- وما أكّد تلك العمليّة كان حصرا أو بالدّرجة الأولى منجزات النّخبة. في التّأريخ الاستعماريّ والاستعماريّ الجديد، تُنسب هذه الإنجازات إلى الحكّام الاستعماريّين البريطانيّين والإداريّين والسّياسات والمؤسّسات

(49)منشوراتهم هي دراسات التابع وهي:
I:Writings on South Asian History and Society, ed, Ranajit Guha (Delhi Oxford University Press, 1982), Subaltern Studies / II: Writings on South Asian History and Society, ed Ranajit Guha (Delhi: Oxford University Press, 1983), and Ranajit Guha, Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India (Delhi: Oxford University Press, 1983)
(50) Edward W Said, "Permission to Narrate," London Review of Books (Feb 16, 1984).

والثّقافة. أمّا في الكتابات القوميّة وكتابات القوميّة الجديدة فهي تنسب إلى النّخب من شخصيّات ومؤسّسات وأنشطة وأفكار هنديّة.[51]

بعض أصناف النّخبة الهنديّة هم في أفضل الأحوال مخبرون محلّيون لمثقّفي العالم الأوّل المهتمّين «بصوت الآخر- the voice of the Other». ولكن يجب على المرء مع ذلك أن يصرّ على أنّ *الموضوع* التّابعَ المُسْتَعْمَر غير متجانس بشكل لا رجعة فيه. قد نعدّ ضدّ هذه النّخبة المحليّة، ما يسمّيه غوها «*سياسات* الشّعب»، سواء في الخارج («حيث كانت مجالًا مستقلاً، لأنّها لم تنشأ من سياسات النّخب ولا يعتمد وجودها على هذه الأخيرة») أو في الدّاخل («واصلت العمل بقوّة على الرّغم من [الاستعمار]، وتكيّفت مع الظّروف السّائدة تحت حكم الرّاج[52] وفي كثير من نواحي تطوير سلالات جديدة تمامًا شكلاً و مضمونًا») دائرة الإنتاج الاستعماريّ.[53] لا أستطيع أن أؤيّد هذا الإصرار على تحديد العنفوان والاستقلاليّة الكاملة، لأنّ الضّرورات التّأريخيّة العمليّة لن تسمح لمثل هذه التّأييدات بمنح امْتِيَاز خاصّ لوعي التّابع. وردًّا على الاتّهام المحتمل بأنّ منهجه ماهويّ، يقوم غوها ببناء تعريف للنّاس (مكان هذه الماهية) على أنّهم يمكن أن يبنوا فقط هويّة - في- تفاضل. إنّه يقترح شبكة طبقات

---

(51) Guha, Studies I, p 1.

(52) الهند البريطانية أو الراج البريطاني هي المرحلة التاريخية التي استعمرت فيها مناطق الهند وباكستان وبنغلاديش وميانمار بواسطة الامبراطورية البريطانية منذ بداية القرن 19 حتى منتصف القرن 20.

(53) Guha, Studies I, p 4.

ديناميكيّة تصف الإنتاج الاجتماعيّ الاستعماريّ بشكل عامّ. حتّى المجموعة الثّالثة في القائمة، وهي المجموعة العازلة، كما كانت، بين النّاس والمجموعات الكبرى الماكرولوجيّة المهيمنة بنيويًا، تُعرّف نفسها باعتبارها مكانًا للتّداخل، أي ما وصفه دريدا بأنّه «عرين- an *antre*»[54] النّخبة:

1. الجماعات الأجنبيّة المهيمنة.

2 - مجموعات السّكان الأصليّين المهيمنة على مستوى عموم الهند.

3 - مجموعات السّكان الأصليّين المهيمنة على المستويين الإقليميّ والمحليّ.

4. وقع استخدام مصطلحي «الشّعب» و«طبقات التبّع» مترادفين في هذه المدوّنة. تمثّل المجموعات والعناصر الاجتماعيّة الواردة في هذه الفئة ***الفرق الديموغرافيّ بين إجمالي السّكان الهنود وجميع أولئك الذين وصفناهم بأنّهم «النّخبة»***.

ولنأخذ بعين الاعتبار العنصر الثّالث من هذه القائمة، أي العرين بوصفه وضعيّة لعدم التّحديد التي يفترضها مسبقًا المؤرّخون الحذرون وهم يتصارعون مع السّؤال، هل يمكن للتّابع أن يتكلّم؟ ***في مجملها وبطريقة مجرّدة***، كانت هذه...الفئة...غير متجانسة في تكوينها وبفضل الطّابع غير المتكافئ للتطوّرات الاقتصاديّة

(54) Jacques Derrida, "The Double Session", Dissemination, trans Barbara Johnson (Chicago University of Chicago Press, 1981)

والاجتماعيّة والإقليميّة، اختلفت من منطقة إلى أخرى. نفس الطّبقة أو العنصر الذي كان مهيمنا في منطقة واحدة...يمكن أن يكون ضمن المهيمن عليه في منطقة أخرى. وهذا بإمكانه، خلق العديد من الغموض والتّناقضات في المواقف والتّحالفات خاصّة بين الطّبقات الدّنيا من طبقة النّبلاء الرّيفيّة، والملاّك المفقّرين، والفلاّحين الأغنياء والفلاّحين من الطّبقة المتوسّطة العليا، الذين ينتمون جميعهم، من النّاحية المثاليّة، إلى فئة الشّعب أو طبقات التبّع». [55]

إنّ «مهمّة البحث- The task of research» المتوقّعة هنا هي «تحقيق، وتحديد وقياس الطّبيعة المعيّنة ودرجة انحراف [الـ]عناصر [المكوّنة للعنصر الثالث من النّخب التّابعة] عن المثاليّة وتحديد موقعها تاريخيًّا». «التّحقيق والتّحديد وقياس الطّبيعة المعيّنة»: وهو لعمري برنامج لا يعدو إلاّ أن يكون أكثر ماهويّة وتصنيفيّة. ومع ذلك، تشتغل ضرورة منهجيّة فضوليّة هنا. لقد جادلت أثناء ذكر محادثة فوكو- دولوز، بأنّ مفردات ما بعد التّمثيل فيها تخفي لأجندة ماهويّة. أمّا في دراسات التّابع، وبسبب عنف التّدوين المعرفيّ والاجتماعيّ والتّأديبيّ الإمبرياليّ، يُفهم المشروع بعبارات ماهويّة وأنّه يتوجّب المرور إلى ممارسة نصيّة جذريّة للاختلافات. الهدف من تحقيق المجموعة، لا فقط الشّعب ولكن المنطقة العائمة لنخبة التبّع الإقليميّة، وهو «*انحراف- deviation*» عن *المثال الأعلى* - الشّعب أو التبّع - الذي في حدّ ذاته يُعرّف على أنّه الاختلاف عن النّخبة. يكون

---

(55) Guha, Studies, I, p 8.

البحث موجَّهًا صوب هذه البنية، وهو مأزق يختلف إلى حدّ ما عن الشفافيّة التي تمّ تشخيصها ذاتيًا للمثقّف الرّاديكاليّ في العالم الأوّل. ممّا يقودنا الى السّؤال: أي «علم تصنيف- taxonomy» يمكن له أن يُصلح مثل هذا الفضاء؟ سواء أ كانوا يدركون ذلك أم لا - في الواقع يرى غوها أنّ تعريفه لـ «الشّعب» يدخل في خانة جدليّة العبد والسيّد- فإنّ نصّهم يعرب عن المهمّة الصّعبة المتمثّلة في إعادة كتابة شروط استحالته كشروط لإمكانيّته.

«على المستويين الإقليميّ والمحليّ [الجماعات المهيمنة المحليّة] ... لنفترض جدلا أنّ الانتماء إلى طبقات اجتماعيّة أدنى هرميًّا من جلّ الجماعات الهنديّة المهيمنة كان يخدم مصالح هذه الأخيرة ولا يتطابق مع المصالح المتوافقة حقًّا مع وجودهم الاجتماعيّ». عندما يتحدّث هؤلاء الكُتّاب، بلغتهم الماهويّة، عن فجوة بين المصلحة والفعل في المجموعة المتوسّطة، فإنّ استنتاجاتهم أقرب إلى ماركس من الواعي الذاتيّ بسذاجة مقولات دولوز حول هذه القضيّة. غوها، مثل ماركس، يتحدّث عن المصلحة بوصفها كينونة اجتماعيّة بدلاً من أن تكون كينونة ليبيديّة. يمكن أن تساعدنا الصّورة المجازيّة لاسم الأب في مقال ***الانقلاب الثامن عشر*** في التّأكيد على ذلك، فعلى مستوى الفعل الطبقيّ أو الجماعيّ، فإنّ «التّطابق الحقيقيّ مع الكينونة الخاصّة» هو مصطنع أو اجتماعيّ مثله مثل الانتساب الأبويّ.

وهذا ينطبق على المجموعة المتوسّطة المحدّدة في العنصر 3. أمّا بالنّسبة إلى مجموعة التّابع «الحقيقيّ»، التي تُعرَّف هويّتها في اختلافها،

فلا يوجد موضوع تابع غير قابل للتّمثيل يمكنه أن يعرف ويتكلّم عن نفسه؛ والحلّ عند المثقّف ليس «الامتناع- abstain» عن التّمثيل. والمشكلة تكمن في أنّه لم يقع تعقّب خطّ سير الموضوع لتقديم نوع من «الإغراء- seduction» للمثقّف الممثّل. فيصبح السّؤال في اللّغة المؤرِّخة للمجموعة الهنديّة إلى حدّ ما: كيف يمكننا تلمّس وعي الشّعب، حتّى عندما نستقصي عن سياساته؟ بأيّ وعي صوتي يمكن للتّابع أن يتكلّم؟ فمشروعهم، في نهاية المطاف، هو إعادة كتابة تطوّر وعي الأمّة الهنديّة. يميّز الانقطاع المخطّط للإمبرياليّة مهما كانت أساليبه القديمة في التّعبير هذا المشروع بدقّة، عن «جعل الميكانيزمات الطبيّة والقانونيّة التي أحاطت بقصّة [بيير ريفيير] مرئيّة». إنّ فوكو محقّ في إشارته بأنّ «جعل المخفيّ مرئيًّا يمكن أن يعني أيضًا تغييرًا في المستوى، وتوجيه ذواتنا نحو طبقة من الموادّ التي لم تكن لها صلة بالتّاريخ حتّى الآن والتي لم يتمّ الاعتراف بها على أنّها ذات قيمة أخلاقيّة أو جماليّة أو تاريخيّة». إنّ الانزلاق من آليّة جعل الفرد مرئيًّا إلى آليّة منحه صوتًا، وكلا المكانيزمين يتجنّبان «أيّ نوع من التّحليل [للموضوع] سواء كان نفسيًّا أو تحليليًّا نفسيًّا أو لغويًّا»، لهو أمر مزعج باستمرار (PK، 49-50).

يمكننا اعتبار نقد «أجيت ك. شودري- Ajit K. Chaudhury»، الماركسيّ من غرب البنغال، لبحث غوها عن وعي التّابع على أنّه لحظة من عمليّة الإنتاج التي تشمل في حدّ ذاتها التّابع. إنّ تصوّر شودري بأنّ النّظرة الماركسيّة لتحوّل الوعي تنطوي على معرفة العلاقات

الاجتماعيّة، يبدو لي، من حيث المبدأ، تصوّرا نبيها. ومع ذلك، فإنّ إرث الأيديولوجيا الوضعيّة الذي استولى على الماركسيّة الأرثوذكسيّة تلزمه إضافة هذا الفارس: «هذا ليس للتّقليل من أهميّة فهم وعي الفلاّحين أو وعي العمّال في « *شكله النّقي* –its pure form». إنّه يثري معرفتنا بالفلاّح والعامل، وربّما يلقي الضّوء على كيفيّة اتّخاذ وضع معيّن لأشكال مختلفة في مناطق مختلفة، ***و هي كانت تعتبر*** **مشكلة ذات** ***أهميّة من الدّرجة الثّانية في الماركسيّة الكلاسيكيّة»***. [56]

هذا التنوّع في الماركسيّة «الدّوليّة»، التي تؤمن بنوع من الوعي النّقيّ والقابل للاسترجاع فقط لصرف النّظر عنه، وبالتالي إغلاق ما تبقّى عند ماركس من لحظات الحيرة الإنتاجيّة، يمكن أن يكون في الآن نفسه موضوعًا لرفض فوكو ودولوز للماركسيّة ومصدرا للدّافع النّقديّ لمجموعة دراسات التّابع. فثلاثتهم متّحدون جميعا في الافتراض بأنّ هناك شكلا نقيّا من الوعي. يوجد في المشهد الفرنسيّ، «خلط للدّوال– a shuffling of signifiers»: فـ«اللاّوعي» أو «الموضوع – في– القمع» يملأ سرًّا فضاء «الشّكل النّقيّ للوعي». ويظلّ هذا الشّكل النّقيّ للوعي في الماركسيّة الفكريّة «الدّوليّة» الأرثوذكسيّة، سواء في العالم الأوّل أو الثّالث، أساسًا مثاليًّا، مرفوضًا كمشكلة من الدّرجة الثانية، وغالبًا ما يكسبه سمعة العنصريّة والتّحيّز الجنسيّ. أمّا مجموعة دراسات التّابع، فهي تحتاج إلى تطوير في تعبيرها الخاصّ وفقًا للشّروط غير المعترف بها.

(56) Ajit K Chaudhury, "New Wave Social Science," *Frontier*, 16-24 (Jan 28, 1984), p. 10

مجدّدا، يمكن إيجاد نظريّة متطوّرة للأيديولوجيا تكون مفيدة لمثل هذا التّعبير. ففي نقد مثل الذي يقدمه تشودري، يغفل ارتباط «الوعي» بـ«المعرفة» المصطلح الوسطيّ الحاسم «للإنتاج الأيديولوجي»: «يرتبط الوعي، عند لينين، بمعرفة العلاقات المتبادلة بين الطّبقات والمجموعات المختلفة؛ أي، معرفة الموادّ التي تشكّل المجتمع... تكتسب هذه التّعريفات معنى فقط ضمن إشكاليّة داخل كائن معرفيّ محدّد - ***لفهم*** التّغيير في التّاريخ، أو على وجه التّحديد، التّغيير من صيغة إلى أخرى، مع ***الحفاظ على مسألة الخصوصيّة لصيغة معيّنة خارج التّركيز***». [57]

يقدّم «بيار ماشيري- Pierre Macherey» الصّيغة التّالية لتأويل الأيديولوجيا: «المهمّ في العمل هو ما لا يقوله. وهذا لا يشبه التّدوين غير الحذر لـ «ما يرفض قوله» على الرّغم من أنّ هكذا تعبير قد يكون مثيرا للاهتمام في حدّ ذاته ممّا قد يسمح ببناء منهج على أساسه، بمهمّة ***قياس الصّمت***، سواء كانت معترفة به أو غير معترفة به. ولكن بالأحرى أن ***ما لا*** ***يمكن*** أن يقوله العمل هو المهمّ، لأنّ الكلام يتبلور في نوع من رحلة إلى الصّمت». [58] يمكن تطوير أفكار ماشيري في اتّجاهات من غير المرجّح أنّه سيتبعها حتّى حينما يكتب، ظاهريّا، عن «أدبيّة الأدب- the literariness of the literature»ذي الأصول الأوروبيّة، فإنّه يعرب عن طريقة قابلة للتّطبيق على النصّ الاجتماعيّ

(57) Chaudhury, "New Wave Social Science," p. 10

(58) Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, trans, Geoffrey Wall (London: Routledge,1978), p. 87.

للإمبرياليّة، وهو ما يمثّل إلى حدّ ما نقيضا لحجّته الخاصّة. على الرّغم من أنّ فكرة «ما يرفض قوله» قد تكون مهملة لأيّ عمل أدبيّ، فإنّه يمكن تشخيص شيء ما مثل *الرّفض* الأيديولوجيّ الجماعيّ من أجل تدوين الممارسة القانونيّة للإمبرياليّة. وهذا من شأنه أن يفتح المجال لإعادة إدراج السياسيّ والاقتصاديّ والأيديولوجيا متعدّدة التخصّصات إلى الميدان. لأنّ هذا هو «الانغماس في دنيويّة العالم- worlding of the world» على مستوى ثان من التّجريد، يصبح فيه مفهوم الرّفض معقولاً هنا. فالعمل الأرشيفيّ والتّأريخيّ والنّقديّ والتدخّليّ الحتميّ في جلّ المجالات، يندرج ضمن «قياس الصّمت». يمكن أن يكون هذا وصفًا لـ «التّحقّق والتّعرّف وقياس...*الانحراف*» عن المثال الأعلى الذي لا يمكن اختزاله تفاضليّا.

وحين نصل إلى السّؤال المصاحب لوعي التّابع، تصبح فكرة *ما لا يمكن* أن يقوله العمل مهمّة. ففي الإشارات السيميائيّة للنصّ الاجتماعيّ، تقف تفاصيل «التّمرّد- insurgency» في مكان «الكلام». «فالباعث- Sender»- «الفلاّح» -يُشَارُ إليه فقط كمؤشّر لوعي لا رجعة فيه. أمّا بخصوص «المتلقّي- Receiver»، فيجب علينا أن نسأل من هو «المتلقّي الحقيقّي» للتّمرّد؟ فالمؤرّخ، الذي يحوّل «التّمرّد» إلى «نصّ للمعرفة» ليس إلاّ «متقبّلا» واحدا لأيّ فعل اجتماعيّ مقصود بشكل جماعيّ. وفي غياب إمكان الحنين لذلك الأصل المفقود، يجب على المؤرّخ (قدر الإمكان تعليق صخب وعيه

(أو تأثير الوعي، المُشَغَّل من خلال التّدريب التّأديبيّ)، حتّى يتبلورالتّمرّد، المعبّأ بوعي المتمرّدين، ولا يتجمّد في «موضوع التّحقيق»، أو الأسوأ من ذلك، في نموذج للتّقليد. يمكن لـ«الموضوع» الضّمنيّ داخل نصوص التّمرّد أن يكون بمثابة إمكانية مضادّة فقط للعقوبات السّردية الممنوحة للموضوع الاستعماريّ في الجماعات المهيمنة. يتعلّم مثقّفو ما بعد الاستعمار أنّ امتيازهم هو خسارتهم. على هذا النّحو هم بارادايم المثقّفين.

ومن المعلوم جدّا أنّ فكرة الأنوثة (بدلاً من التّابع للإمبرياليّة) قد استخدمت بطريقة مماثلة في النّقد التفكيكيّ وضمن أنواع معيّنة من النّقد النّسويّ[59]. ففي الحالة الأولى، نجد أنّ صورة «المرأة» هي محلّ إشكال، تلك الصّورة التي يكون الحدّ الأدنى من توقّعها غير محدّد ومتاح سلفا في «تقاليد التّمركز القضيبي- the phallocentric tradition». وتأريخ التّابع هنا يثير أسئلة حول الطّريقة التي تمنعه من استخدام مثل هذه الحيلة. أمّا بالنّسبة إلى «صورة» المرأة، فإنّ العلاقة بين المرأة والصّمت ترسمها النّساء بأنفسهنّ؛ وتصنّف الاختلافات العرقيّة والطبقيّة ضمن هذه الرّسوم. يجب أن يواجه تأريخ التّابع استحالة مثل هذه الإيماءات. يعطينا العنف الابستيمي الضيّق للإمبرياليّة صورة مجازية غير مكتملة لعنف عامّ ألا وهو إمكانيّة

---

(59)ولقد ناقشت هذه المسألة في:

"Displacement and the Discourse of Woman," In Mark Krupnlek, ed, Displacement. Derrida and After (Bloomington Indiana University Press, 1983), and in "Love Me, Love My Ombre, Elle: Derrida's 'La carte postale,' 'Diacritics 14, no, 4 (1984), pp. 19-36

وجود معرفة.[60]

ضمن خطّ سير الرّحلة الممحو أثره لموضوع التّابع، يزداد محو مسار الاختلاف الجنسيّ بشكل مضاعف. ويصبح التّساؤل قائما لا عن مشاركة الإناث في التّمرّد، أو القواعد الأساسيّة للانقسام الجنسيّ في العمل، ففي كليهما يوجد «دليل». وإنّما تساؤل بالأحرى، كهدف من التّأريخ الاستعماريّ وكموضوع للتّمرّد. فالبناء الأيديولوجيّ للجندر يحافظ على الفحل المهيمن. وإذا كان التّابع، في سياق الإنتاج الاستعماريّ، لا يملك تاريخًا ولا يمكنه الكلام، فإنّ التّابع المؤنّث سيكون في الظلّ بشكل أعمق.

إنّ التّقسيم الدّوليّ المعاصر للعمل هو ترحيل للمجال المقسّم للإمبرياليّة الإقليميّة في القرن التّاسع عشر. وببساطة، فإنّ مجموعة من الدّول، عموماً دول العالم الأوّل، في وضع يمكّنها من استثمار رأس المال؛ بينما توفّر مجموعة أخرى، وهي عموماً دول العالم الثالث، المجال للاستثمار، سواء من خلال الكمبرادور[61] comprador [أو الوكلاء المعتمدين] الرأسماليّين المحليّين الرّاغبين أو من خلال القوى العاملة غير المحميّة والمتغيّرة. ومن أجل الحفاظ على تداول ونموّ

(60)هذا العنف بالمعنى العام هو احتمال وجود نظام معرفة وهو ما يسميه دريدا "الكتابة" بالمعنى العام. لا يمكن التعبير عن العلاقة بين الكتابة بالمعنى العام والكتابة بالمعنى الضيّق (العلامات على السطح) بشكل واضح. إن مهمّة الكتابة (التفكيكية) هي توفير تدوين على هذه العلاقة المنغيّرة، بطريقة معيّنة. فإن نقد الإمبريالية هو التفكيك على هذا النحو.

(61) كومبرادور (بالإنجليزية: Comprador) هو مصطلح سياسي يكثر استعماله من قبل التيارات الاشتراكية واليسارية عموما ويعني طبقة البورجوازية التي سرعان ما تتحالف مع رأس المال الأجنبي تحت يافطة الوكالة و السمسرة تحقيقا لمصالحها وللاستيلاء على السوق الوطنية. أصل الكلمة برتغالي وتعني باللغة البرتغالية المشتري. الكلمة المضادة لكومبرادور هي الوطنية أو القومية. وهي الأفكار المعادية للاستعمار وأنشطته المختلفة.

رأس المال الصناعيّ (والمهمّة المصاحبة للإدارة داخل الإمبرياليّة الإقليميّة في القرن التّاسع عشر)، تمّ تطوير قانون النّقل وأنظمة التّعليم الموحّدة - حتّى حين وقع تدمير الصّناعات المحليّة، تمت إعادة ترتيب توزيع الأراضي، وتمّ نقل الموادّ الخام إلى البلد المستعمر. ومع ما يسمّى إنهاء الاستعمار، ونموّ رأس المال متعدّد الجنسيّات، وتخفيف العبء الإداريّ، فإنّ «التّنمية» لم تعد تتضمّن الآن تشريعات بالجملة وإنشاء أنظمة تعليميّة بطريقة مماثلة. هذا يعيق نموّ الاستهلاك في البلدان الوكيلة. ومع وجود الاتّصالات الحديثة عن بعد وظهور الاقتصاديّات الرأسماليّة المتقدمّة على حافتي آسيا، فإنّ الحفاظ على التّقسيم الدّوليّ للعمل يعمل على الحفاظ على المعروض من العمالة الرّخيصة في البلدان الوكيلة.

إنّ العمل البشريّ، بالطّبع، ليس «رخيصًا» أو «باهظ الثمن» على نحو جوهريّ. وفي ظلّ غياب قوانين العمل (أو إنفاذها تمييزيًّا)، فإنّ الدّولة الشّموليّة (التي غالبًا ما يستتبعها التّطوّر والتّحديث في الهوامش)، والحدّ الأدنى من متطلّبات الكفاف من جانب العامل ستتكفّل به. وللحفاظ على هذا العنصر الحاسم سليما، يجب ألاّ تتدّرب البروليتاريا الحضريّة في البلدان الوكيلة بشكل منهجيّ على أيديولوجيّة النّزعة الاستهلاكيّة (استعراضا كفلسفة مجتمع بلا طبقيّة) التي، على الرّغم من كلّ الصّعاب، تمهّد الطّريق للمقاومة من خلال سياسات التّحالف التي يذكرها فوكو. (*FD* 216). ويتفاقم هذا الفصل عن أيديولوجيا النّزعة الاستهلاكيّة بشكل متزايد بسبب

الظّواهر المتكاثرة للتّعاقد من «الباطن الدّوليّ- international subcontracting». «بموجب هذه الإستراتيجيّة، يتعاقد المصنّعون الموجودون في البلدان النّامية من الباطن ويهيمنون في معظم مراحل الإنتاج التي تتطلّب عمالة مكثّفة، على سبيل المثال الخياطة أو التّجميع، على دول العالم الثّالث حيث تكون العمالة رخيصة. وبمجرّد تجميعها، تقوم الشّركات متعدّدة الجنسيّات بإعادة استيراد السّلع- تحت إعفاءات ذات التّعريفة السّخيّة- للدّولة المتقدّمة ***بدلاً من بيعها للسّوق المحليّة***». هنا تقريبا ينفكّ الارتباط بالتّدريب على الاستهلاك. «في حين أنّ الرّكود العالميّ أدّى إلى تباطؤ التّجارة والاستثمار بشكل ملحوظ في جميع أنحاء العالم منذ عام 1979، فقد ازدهرت صيغة التّعاقد من الباطن الدوليّ...في هذه الحالات، أصبحت الشّركات متعدّدة الجنسيّات أكثر حريّة في مقاومة العمّال المناضلين والانتفاضات الثّوريّة وحتّى الانكماش الاقتصاديّ».[62]

أصبح الحراك الطبقيّ خاملاً بشكل متزايد في مسارح الوكلاء المعتمدين. ومن غير المستغرب أنّ بعض أعضاء الجماعات ***المهيمنة المحلّيّين*** في البلدان الوكيلة، أعضاء البرجوازيّة المحلّية، يجدون لغة سياسات التّحالف جذّابة. إنّ التّماهي مع أشكال المقاومة المعقولة في البلدان الرأسماليّة المتقدّمة غالبًا ما يكون جزءًا من ذلك المنحنى النّخبويّ للتّاريخ البرجوازيّ كما وصفه راناجيت غوها.

---

[62]ساهم في هذا التقرير جون كافاناغ وجوي هاكل John Cavanagh and Joy Hackel، اللّذان يعملان في مشروع الشركات الدولية في معهد دراسات السياسات:
"Contracting Poverty," Multinational Monitor, 4, no. 8 (Aug. 1983)' p. 8

ساد الاعتقاد في معقوليّة سياسات التّحالف العالميّ بين النّساء من الفئات الاجتماعيّة المهيمنة المهتمّة بـ «النّسوية الدوليّة» في البلدان الوكيلة. وفي الكفّة الأخرى من الميزان، فإنّ أولئك الذين انفصلوا عن أيّ احتمال للتّحالف بين «النّساء والسّجناء والجيش المجنّد ومرضى المستشفيات والمثليّين» (FD، 216) هم من الإناث في «البروليتاريا الفرعيّة الحضريّة- urban subproletariat». وفي حالتهنّ، يتفاقم إنكار الاستهلاك وحجبه وبنية الاستغلال من خلال العلاقات الاجتماعيّة الأبويّة. وعلى الجانب الآخر من التّقسيم الدوليّ للعمل، لا يمكن لموضوع الاستغلال أن يعلم ويتكلّم عن نصّ الاستغلال الأنثويّ، حتّى إن تحقّقت عبثيّة المثقّف غير الممثّل التي توفّر لها فضاء الكلام، فالمرأة تبقى في الظلّ بشكل مضاعف.

ولكن حتّى هذا لا يشمل «الآخر المغاير- the heterogeneous Other». خارج دائرة التّقسيم *الدوليّ* للعمل (وإن لم يكن كذلك تمامًا)، هناك أشخاص لا يمكننا إدراك وعيهم إذا أغلقنا نزعة الخير benevolence فينا من خلال بناء متجانس للآخر يشير فقط إلى مكاننا في مقعد المماثل أو الذّات. وهنا نجد مزارعي الكفاف، وعمالة الفلاّحين غير المنظّمة، والقبائل، وجماعات خطّ الصفر من عمّال الشّوارع أو الأرياف. إنّ مواجهتهم ليس تمثيلهم (vertreten) ولكن تعلّم تمثيل (darstellen) أنفسنا. ستأخذنا هذه الحجّة إلى نقد الأنثروبولوجيا التّأديبيّة والعلاقة بين البيداغوجيا الابتدائيّة والتّكوين التّأديبيّ. كما أنّها ستُسائِلُ الطّلب الضّمنيّ، أي ما يطرحه المثقّفون

الذين يختارون موضوعًا للقمع على أنّه «واضح المعالم طبيعيًا»، وبأنّ مثل هذا الموضوع يأتي عبر التّاريخ باعتباره صيغة مقتصرة foreshortened للإنتاج السّرديّ.

إنّ تجاهل دولوز وفوكو كلاً من العنف الإبستيميّ للإمبرياليّة والتّقسيم الدوليّ للعمل سيكون أقلّ أهميّة إذا لم يتطرّقا في النّهاية إلى قضايا العالم الثالث. ولكن من المستحيل تجاهل هذه المشكلة في فرنسا، وعند سكّان المستعمرات الفرنسيّة الأفريقيّة السّابقة. يقصر دولوز نظره ***للعالم الثالث*** على هذه النّخبة الأصليّة المحليّة والإقليميّة القديمة التي هي، بشكل مثاليّ، تبَع. في هذا السّياق، فإنّ الإشارات إلى الحفاظ على «فائض جيش العمل- the surplus army» تقع في عواطف عرقيّة عكسيّة. بما أنّه يتحدّث عن تراث الإمبرياليّة الإقليميّة في القرن التّاسع عشر، فإنّ إشارته إلى الدّولة القوميّة بدلاً من «المركز المعولَم- the globalizing center» تفهم بقوله: «إنّ الرّأسماليّة الفرنسيّة تحتاج إلى حدّ كبير إلى «دالّ عائم- a floating signifier» للبطالة. من هذا المنظور، نبدأ في رؤية وحدة أشكال القمع: قيود على الهجرة، بمجرّد الاعتراف بأنّ أصعب الوظائف والأعمال غير المحبّذة تذهب إلى العمّال المهاجرين؛ القمع في المصانع، لأنّ الفرنسيّين يجب أن يستعيدوا «ذوق» العمل الأصعب بشكل متزايد؛ النّضال ضد الشّباب وقمع النّظام التعليميّ (FD، 211-12). وهذا تحليل مقبول. ومع ذلك، فإنّه يظهر مرّة أخرى أنّ العالم الثالث لا يمكنه ولوج برنامج المقاومة لسياسة تحالف موجهة ضد «القمع ***الموحّد***- *unified*

repression» إلاّ عندما يقتصر على مجموعات العالم الثّالث التي يمكن الوصول إليها مباشرة من العالم الأوّل.[63] هذا «التّملّك الخيريّ للعالم الأوّل This benevolent first-world appropriation» وإعادة رسم العالم الثالث كآخر هو السّمة التّأسيسيّة للعالم الثّالث في العلوم الإنسانيّة الأمريكيّة اليوم.

يواصل فوكو نقد الماركسيّة من خلال استحضار الانقطاع الجغرافيّ. إنّ العلامة الحقيقيّة «لعدم الاستمراريّة الجغرافيّة (الجغراسياسيّة)» هي التّقسيم الدوليّ للعمل. لكنّ فوكو يستخدم المصطلح للتّمييز بين الاستغلال (استخراج وتخصيص القيمة الفائضة لقراءة مجال التّحليل الماركسيّ) والهيمنة (دراسات «السّلطة») ويقترح هذه الأخيرة لتمثّل إمكانًا أكبر للمقاومة على أساس سياسات التّحالف. إنّه لا يستطيع أن يعترف بأنّ مثل هذا الوصول «الأحادي والموحّد- monist and unified» لمفهوم «السّلطة» (الافتراض المنهجيّ لموضوع السّلطة) أصبح ممكنًا من خلال مرحلة معينة من الاستغلال، لأنّ رؤيته للانقطاع الجغرافيّ محدّدة جغراسياسيًّا بالعالم الأوّل:

ربّما يعني هذا الانقطاع الجغرافيّ الذي تتحدّث عنه ما يلي: بمجرّد أن نناضل ضدّ *الاستغلال*، لا تقود البروليتاريا النّضال فحسب، بل تحدّد أيضًا أهدافها وأساليبها وأماكنها وأدواتها؛ والتّحالف مع

(63)إن آليات اختراع العالم الثالث كدال عرضة لنوع من التحليل الموجّه إلى تأسيس العرق كدالّ مذكور في كتاب الإمبراطورية لكاربي Carby ، Empire.

البروليتاريا هو دعم مواقفها وأيديولوجيّتها، وبحث دوافع نزالها مرّة أخرى. وهذا يعني «الانغماس التّام- total immersion » [في المشروع الماركسيّ]. ولكن إذا كان المرء يناضل ضدّ السّلطة، فعندئذ يمكن لجميع أولئك الذين يعترفون بأنّها لا تطاق أن يبدؤوا النّضال حيثما وجدوا أنفسهم ونشاطهم (أو سلبيّتهم). من خلال الانخراط في هذا النّضال الخاصّ بهم، هم يفهمون أهدافهم بوضوح ويمكن تحديد أساليبهم، إنّهم يدخلون في العمليّة الثّوريّة. وبوصفنا حلفاء للبروليتاريا، فمن المؤكّد أنّ السّلطة تُمارس على هذا النّحو من أجل الحفاظ على الاستغلال الرّأسماليّ. إنّهم يخدمون حقّا قضيّة البروليتاريا من خلال القتال في تلك الأماكن حيث يجدون أنفسهم مضطهدين. بدأت النّساء، والسّجناء، والجيش المجنّد، ومرضى المستشفيات، والمثليّين جنسيّاً صراعًا محدّدًا ضدّ شكل معيّن للسّلطة، والقيود والضّوابط التي تمارس عليهم. (FD، 216).

إنّ هذا لَبرنامج مثير للإعجاب لمقاومة محلّية. حيثما يكون ذلك ممكناً، فإنّ نموذج المقاومة هذا ليس بديلاً للصّراعات الماكرولوجيّة على طول خطوط «الماركسيّة»، ولكنّه يمكن له أن يكمّلها. ولكن، إذا كان وضعه «كونيّا- universalized»، فإنّه يستوعب الامتياز غير المعترف به للموضوع. دون نظرية أيديولوجيّة، يمكن أن يؤدّي هذا إلى طوباويّة خطيرة.

يمكننا القول بأنّ فوكو مفكّر عبقريّ بخصوص قدرة السّلطة على الإبعاد، لكن إدراك إعادة التّسجيل الطبوغرافيّ للإمبرياليّة لا يخبر

بتنبّؤاته... لقد وقع استيعابه في الإصدار المقيّد للغرب الذي أنتجته إعادة التّسجيل تلك، وبالتالي هو يساعد على تعزيز آثاره. لاحظوا معي إغفال الحقيقة في المقطع التالي، إنّ آليّة السّلطة الجديدة التي سادت في القرنين السّابع عشر والثّامن عشر (استخراج فائض القيمة دون إكراه غير اقتصاديّ هو سمتها الماركسيّة) مؤمّنة عبر وسائل الإمبرياليّة القطريّة - الأرض ومنتجاتها - «في مكان آخر». إنّ تمثيل السّيادة أمر حاسم في تلك المسارح: «في القرنين السّابع عشر والثّامن عشر، لدينا إنتاج لظاهرة مهمّة، والتي هي نشوء، أو بالأحرى اختراع آليّة جديدة للسّلطة تمتلك تقنيات إجرائيّة محدّدة للغاية... والتي أعتقد أيضًا أنّها تتعارض تمامًا مع علاقات السّيادة. وتعتمد آليّة السّلطة الجديدة هذه على الأجسام وما تفعله أكثر من اعتمادها على الأرض ومنتجاتها» (PK، 104).

وبسبب «بقعة عمياء- a blind spot» بشأن الموجة الأولى من «الانقطاع الجغرافيّ»، يمكن أن يظلّ فوكو متمترسا وراء موجته الثانية في العقود الوسطى من قرننا هذا، ويعرّفها ببساطة «بانهيار الفاشيّة وانحدار الستالينيّة» (PK، 87). هذه هي وجهة نظر مايك ديفيس البديلة: «إنّ المنطق العالميّ المناهض للعنف الثوريّ هو بالأحرى من أوجد شروط التّرابط الاقتصاديّ السّلميّ لإمبرياليّة أطلسيّة مقيّدة تحت إمرة القيادة الأمريكيّة... لقد كان اندماجًا عسكريًّا متعدّد الجنسيّات تحت شعار جماعيّ: الأمن ضدّ اتّحاد الجمهوريّات الاشتراكيّة السوفياتيّة وكان قد سرّع تداخل الاقتصاديّات الرأسماليّة

الرئيسيّة، ممّا أتاح حقبة جديدة من الليبراليّة التّجاريّة التي ازدهرت بين عامي 1958 و1973.[64]

وفي سياق ظهور «آليّة السّلطة الجديدة» تلك، يجب علينا قراءة التّسمّر أمام المشاهد الوطنيّة، ومقاومة الاقتصاد، والتّركيز على مفاهيم مثل السّلطة والرّغبة التي تميّز الميكرولوجيا. ويتابع ديفيس: «كان هذا التّمركز شبه المطلق للقوّة العسكريّة الإستراتيجيّة من قبل الولايات المتّحدة الأمريكيّة يسمح «بتبعيّة مستنيرة مرنة- enlightened and flexible subordinancy» لحكّام أقاليمها الرئيسيّة. لقد أثبتت على وجه الخصوص، بأنّها تستوعب بشكل كبير الذّرائع الإمبرياليّة المتبقيّة للفرنسيّين والبريطانيّين... مع الحفاظ على تعبئة أيديولوجيّة شديدة ضدّ الشيوعيّة طوال الوقت». أثناء اتّخاذ الاحتياطات ضدّ المفاهيم الوحدويّة مثل «فرنسا»، يجب القول بأنّ مثل هذه المفاهيم كـ «نضال العمّال»، أو التّصريحات الوحدويّة مثل «السّلطة، والمقاومة المتعدّدة التي يمكن دمجها في الاستراتيجيّات العالميّة» (PK، 142)، تبدو قابلة للتّفسير من خلال رواية ديفيس. أنا لا أرى، كما يرى بول بوفي، بأنّ السّؤال «بالنّسبة إلى النّازحين والمشرّدين [الفلسطينيّين] المعتدى عليهم عسكريًا وثقافيًا... [مثل ذلك الذي يطرحه فوكو «للانخراط في السّياسة...هو محاولة بأكبر قدر ممكن من الصّدق لمعرفة ما إذا كانت الثّورة مرغوبة»] هو ترف

(64) Mike Davis, "The Political Economy of Late-Imperial America,' New Left Review, 143 (Jan. Feb.1984), p. 9.

أحمق للثروة الغربيّة».[65] أرى، خلافًا لذلك، أنّ ادّعاء تبني نسخة مستقلّة من الغرب هو تجاهل إنتاجها من قبل المشروع الإمبرياليّ.

يبدو في بعض الأحيان كما لو أنّ تألّق تحليل فوكو لقرون من الإمبرياليّة الأوروبيّة ينتج نسخة مصغّرة من هذه الظّاهرة غير المتجانسة: إدارة الفضاء ولكن من قبل الأطبّاء؛ تطوير الإدارات- ولكن في الملاجئ؛ اعتبارات الهامش- ولكن من حيث هو تعبير عن أولئك المجانين والسّجناء والأطفال. يبدو أنّ العيادة، والملجأ، والسّجن، والجامعة، كلّها شاشات «مجازية رمزيّة -screen allegories» تقرّب قراءة روايات أوسع للإمبرياليّة. (يمكن للمرء أن يفتح نقاشًا مشابهًا للفكرة الشّرسة لـ «نزع الملكيّة» عند دولوز وغوتاري.) قد يتمتم فوكو هنا «يمكن للمرء تمامًا ألاّ يتحدّث عن أمر، ما لم يكن يعرف عنه شيئاً»، (PK، 66). لكنّنا تحدثنا بالفعل عن الجهل المسموح به والذي يجب على كلّ ناقد للإمبرياليّة رسمه.

(65)Bové, "Intellectuals," p. 51

.III

على المستوى العامّ الذي يتأثّر به الأكاديميّون والطّلاب الأمريكيّون أيّما «تأثّر» بفرنسا، يواجه المرء الفهم التالي: يتعامل فوكو مع التّاريخ الحقيقيّ، والسياسة الحقيقيّة، والمشاكل الاجتماعيّة الحقيقيّة؛ بينما يستحيل النّفاذ إلى نصيّة دريدا وباطنيّته. ربّما يكون القارئ على دراية جيّدة بهذه الفكرة المسلّمة. وفي هذا الصّدد كتب تيري إيجلتون «Terry Eagleton»: «كان عمل [دريدا] نفسه غير تاريخيّ إلى حدّ كبير، ومراوغًا سياسيًّا وغافلاً عمليًّا عن اللّغة لأنّ الخطاب [اللّغة داخل الوظيفة] لا يمكن إنكاره».[66] يوصي إيجلتون بمواصلة دراسة فوكو لـ «الممارسات الخطابيّة». كما يبني «بيري أندرسون- Perry Anderson» تاريخًا ذا صلة: «مع دريدا، اكتمل الإلغاء الذاتيّ للبنيويّة الكامنة في اللّجوء إلى الموسيقى أو الجنون عند ليفي شتراوس أو فوكو. وفي الغياب المطلق للالتزام باستكشاف الحقائق الاجتماعيّة، لم يكن لدى دريدا أدنى شعور بالنّدم إزاء تفكيك بناءات هذين الاثنين، وإدانتهما بـ «الحنين إلى الأصول» – إلى روسو أو ما قبل سقراط، على التّوالي – ومساءلتهما عن الحقّ الذي منح لهما

(66) Terry Eagleton, Literary Theory an Introduction (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 205.

بأن يفترضا، في مبانيهما الخاصّة، صحّة خطابهما».[67]

تلتزم هذه الورقة بفكرة أنّ، سواء دافعنا عن دريدا أم لا، الحنين إلى الأصول المفقودة يمكن أن يضرّ باستكشاف الحقائق الاجتماعيّة داخل نقد الإمبرياليّة. في الواقع، إنّ تألّق القراءة السّيئة لأندرسون لم يمنعه من رؤية المشكلة التي أكّدتها بدقّة عند فوكو: «أعلن فوكو ما يشبه «التّنبيه النّبوئي- prophetic note» المميّز عندما أعلن في عام 1966: إنّ الإنسان بصدد الهلاك بينما يستمرّ كيان اللّغة في تألّق أكثر إشراقا في أفقنا. ولكن من «نحن» لندرك أو نمتلك مثل هذا الأفق؟ لا يرى أندرسون اعتداء موضوع الغرب غير المعترف به من قبل فوكو في وقت لاحق، وهو موضوع يحكمه «الإنكار- disavowal». إنّه يرى موقف فوكو بالطّريقة المعتادة، على أنّه اختفاء الذّات المعرفيّة على هذا النّحو؛ ويرى كذلك في دريدا التّطوّر النّهائيّ لهذا الاتّجاه: «في أغوار الضّمير [نحن] تكمن معضلة البرنامج».[68] لنتأمّل في الختام، حكمة ادوارد سعيد الهادرة، التي تخون سوء الفهم العميق لمفهوم النصيّة: «ينقلنا نقد دريدا إلى داخل النصّ، بينما ينقلنا نقد فوكو إلى داخل النصّ وخارجه في آن معًا».[69]

لقد حاولت أن أحاجج بأنّ الاهتمام الجوهريّ بسياسات المضطهدين الذي غالبًا ما يحسب على اعتراضات فوكو يمكن أن يخفي امتيازًا للمثقّف والموضوع «الملموس» للقمع الذي يكون، في

(67) Perry Anderson, In the Tracks of Historical Materialism (London' Verso, 1983), p 53.
(68) Anderson, In the Tracks, p- 52.
(69) Said, The World, p 183.

الواقع، مركّبا في هذا الطّعن. على العكس من ذلك، على الرّغم من أنّه ليس في نيّتي هنا مواجهة وجهة النّظر الخاصّة بدريدا التي يروّج لها هؤلاء الكُتّاب المؤثّرون، فإنّي سأناقش بعض جوانب عمل دريدا التي تحتفظ بفائدة طويلة الأمد للشّعوب خارج العالم الأوّل. وهذا لا يعتبر اعتذارا منّي. من الصّعب قراءة دريدا؛ فهدفه الحقيقيّ من التّحقيق والبحث هو الفلسفة الكلاسيكيّة. ومع ذلك فهو عند فهمه أقلّ خطورة من التنكّر الفكريّ في العالم الأوّل على أنّه الغائب غير الممثّل الذي يسمح للمضطهدين بالتكّلم عن أنفسهم.

سأدرس الفصل الذي ألّفه دريدا قبل عشرين عامًا المعنون كالتالي: «علم الكتابة بوصفه علمًا وضعيًّا» Of Grammatology As. a Positive Science (OG، 74-93). يواجه دريدا في هذا الفصل، مسألة ما إذا كان يمكن لـ «التّفكيك– deconstruction» أن يؤدّي إلى الممارسة المناسبة، سواء كانت نقديّة أم سياسيّة. والإشكال يتلخّص في كيفيّة منع الموضوع المتمركز حول الإثنيّة من ترسيخ نفسه من خلال تحديد الآخر بشكل انتقائيّ. إنّه ليس برنامجًا للموضوع كما هو عليه؛ بل هو برنامج للمثقّفين *الغربيّين* الخيّرين. أمّا بالنّسبة إلى أولئك الذين هم منّا والذين يشعرون بأنّ «الموضوع» له تاريخ وأنّ مهمّة المعرفة عند موضوع العالم الأوّل في لحظتنا التّاريخيّة هي مقاومة ونقد «الاعتراف» بالعالم الثالث من خلال «الاستيعاب– assimilation»، وأنّ هذه الخصوصيّة حاسمة. ومن أجل تطوير نقد واقعيّ بدلاً من نقد «مثير للشّفقة– pathetic» لاندفاع المثقّف الأوروبيّ المتمركز حول

الإثنيّة، يقرّ دريدا بأنّه لا يستطيع طرح الأسئلة «الأولى» التي يجب الإجابة عنها لتأسيس الأرضية لحجّته. هو لا يصرّح بأنّ علم الكتابة يمكن له أن يترفّع على rise above (عبارة فرانك لينتريكيا- Frank Lentricchia) النّزعة «التّجريبيّة- empiricism». لأنّه لا يستطيع طرح الأسئلة الأولى. وهكذا فإنّ دريدا يقوم بمحاذاة المعرفة «الكتابيّة» مع نفس مشاكل البحث التّجريبيّ. لذا فإنّ «التّفكيكيّة» ليست كلمة جديدة لـ «نزع التّعمية الأيديولوجية». إنّها تشبه «البحث التجريبيّ...فإنّ اتّخاذ المأوى في حقل معرفة علم الكتابة» يستوجب الاشتغال من خلال الأمثلة» (OG، 75).

إنّ الأمثلة التي يحدّدها دريدا - لإظهار حدود علم الكتابة بوصفه علمًا وضعيًّا- تأتي من التّبرير الذاتيّ الأيديولوجيّ المناسب لمشروع إمبرياليّ. يكتب دريدا في أوروبا القرن السّابع عشر، بأنّه كان هناك ثلاثة أنواع من «التحيّزات» المشغّلة في تاريخ الكتابة وهي تشكّل «أعراضا لأزمة الوعي الأوروبيّ» (OG، 75): «التّحيّز اللاّهوتيّ»، «التحيّز الصّينيّ»، و«التحيّز الهيروغليفيّ». الأوّل يمكن «فهرسته- indexed» على النّحو التّالي: ما كتبه الله من «نص بدائيّ أو طبيعيّ- primitive or natural script»: العبريّة أو اليونانيّة. والثّاني: الصينيّة هي «***مخطّط مسوّدة***- *a blueprint*» مثاليّة للكتابة الفلسفيّة، ولكنّها تبقى مجرّد مخطّط مسوّدة. فالكتابة الفلسفيّة الحقيقيّة مستقلّة عن التّاريخ (OG، 79) وستضع الصينيّة في تبعيّة لبرنامج نصّي سهل التّعلّم سيحلّ محلّ اللّغة الصينيّة الفعليّة. أما التّحيّز الثّالث: أنّ النصّ

المصريّ رفيع للغاية بحيث لا يمكن فكّ شيفرته. فالتحيّز الأوّل يحافظ على «واقعيّة» العبريّة أو اليونانيّة؛ وهذان الاثنان الأخيران («عقلانيّ» و «صوفيّ» على التوالي) يتواطآن لدعم الأوّل، حيث يُنظر إلى مركز الشّعارات على أنّه الإله اليهوديّ المسيحيّ (الاستحواذ على الآخر الهيلينيّ من خلال الاستيعاب هو قصّة سابقة) - ألا يزال «التّحيّز» مستدامًا في الجهود المبذولة لإعطاء رسم خرائط الأسطورة اليهوديّة المسيحيّة لوضع التّاريخ الجيوسياسيّ:

وهكذا، اشتغل مفهوم الكتابة الصينيّة باعتباره نوعًا من الهلوسة الأوروبيّة... وأطاع هذا الاشتغال ضرورة صارمة... لم يزعجها معرفة النصّ الصينيّ... الذي كان متاحًا في ذلك الوقت... لقد أنتج *«التّحيّز الهيروغليفيّ»* نفس تأثير *«عمى المهتم- interested blindness»*. بعيدا عن المضيّ قدما... من الازدراء العرقيّ المتمركز، يأخذ الاختفاء شكل الإعجاب المبالغ فيه. لم ننته من الاستدلال على ضرورة هذا النّمط. فقرننا ليس خالياً منه. وفي كلّ مرّة يتمّ فيها عكس المركزيّة الإثنيّة بشكل متعجّل ومتفاخر، يختبئ بعض الجهد بصمت وراء جميع الآثار المذهلة لتعزيز الدّاخل ويستخلص منه بعض الفوائد المحليّة. (OG،80؛ دريدا يكتب التّحيّز الهيروغليفيّ بخطّ مائل)

يمضي دريدا في تقديم احتمالين مميّزين لإيجاد حلول لمشكلة الموضوع الأوروبيّ، الذي يسعى إلى إنتاج آخر من شأنه أن يعزّز مكانة موضوعه الخاصّ. ما يلي هو سرد للتورّط الحاصل بين الكتابة، وانفتاح المجتمع المحليّ والمدنيّ، وهياكل الرّغبة والسّلطة والرّأسماليّة.

ثم يكشف دريدا عن هشاشة رغبته في الحفاظ على شيء ما، من قبيل المفارقة، إنّه غير قابل للوصف وغير متعال. وأثناء نقد إنتاج الموضوع الاستعماريّ، فإنّ هذا المكان الفائق للوصف وغير المتعالي (التّاريخيّ) مستثمر من قبل الموضوع التّابع.

يختم دريدا الفصل من خلال إظهار متجدّد بأنّ مشروع علم الكتابة محكوم بالتّطوّر داخل خطاب الحضور. إنّه ليس مجرّد نقد للوجود بل هو الوعي بخطّ سير رحلة خطاب الحضور في النّقد الخاصّ للفرد، واليقظة على وجه التّحديد ضدّ ادّعاء الشّفافيّة. إنّ كلمة «كتابة- writing» كاسم لغرض ولنموذج «علم الكتابة- grammatology» هي ممارسة «فقط داخل «الإغلاق ***التاريخيّ***- *historical* closure»، أي في حدود العلم والفلسفة» (OG، 93).

يتبنّى دريدا هنا الخيارات الفلسفيّة النيتشويّة، وتحليلاتها النّفسيّة، ولا يتبنى خياراته السياسيّة على وجه التّحديد، لاقتراح نقد للمركزيّة الإثنيّة الأوروبيّة في سياق تأسيس الآخر. وبصفتي مثقّفة تنتمي لما بعد الاستعمار، لست قلقة من أنّه لا ***يقودني*** (كما يبدو الأمر مع الأوروبيّين) إلى المسار المحدّد الذي يجعل مثل هذا النّقد ضروريّاً. والأهمّ بالنّسبة إليّ أنّه، بصفته فيلسوفًا أوروبيًّا، أعرب عن نزعة tendency الموضوع ***الأوروبيّ*** لتأسيس الآخر على أنّه هامشيّ بالنّسبة إلى المركزيّة الإثنيّة، وحدّد ذلك على أنّه مشكلة تتعلّق بمركزية الخطاب وبالتّالي جميع مساعي علم الكتابة (نظرًا إلى أنّ الأطروحة الرئيسيّة للفصل هي التورّط بين الاثنين). إنّها ليست مشكلة عامّة،

بل هي مشكلة أوروبيّة. في سياق هذه النّزعة العرقيّة، يحاول بشدّة أن يخفّض موضوع التّفكير أو المعرفة ليقول بأنّ «الفكر هو...«الجزء الفارغ– the blank part» من النصّ» (OG، 93)؛ ما يعتقد أنّه، إذا كان فارغًا، لا يزال *في النصّ* ويجب إرساله إلى الآخر التّاريخيّ. ذلك الفراغ الذي يتمنّع النّفاذ إليه والمحدود بنصّ قابل للتّفسير هو ما يريد ناقد ما بعد الاستعمار للإمبرياليّة أن يراه يتطوّر داخل التّطويق الأوروبيّ بوصفه مكانًا لإنتاج النّظريّة. يمكن لنقّاد ومثقّفي ما بعد الاستعمار أن يحاولوا إزاحة إنتاجهم الخاصّ فقط من خلال الافتراض المسبق لهذا الفراغ «*النّقوش بالنصّ text-inscribed*».

وعلى النّقيض من ذلك، يبدو أنّ جعل التّفكير أو موضوع التّفكير «شفّافًا أو غير مرئيّ– transparent or invisible» يخفي الاعتراف المستمرّ بالآخر عن طريق الاستيعاب. ومن مصلحة مثل هذه التّحذيرات أنّ دريدا لم يستدع «السّماح للآخر(الآخرين) بالكلام عن نفسه»، بل بالأحرى وجّه استدعاء «طعن» أو «نداء» إلى «الآخر بكامله» (أي آخر tout-autre متباين مع الآخر المدعوم ذاتيًا)، لـ "جعل ذلك الصّوت الدّاخليّ، الذي هو صوت الآخر فينا، هذيانيًا– *delirious*»[70].

يعتبر دريدا هذه المركزيّة الإثنيّة لعلم الكتابة الأوروبيّ، في أواخر القرن السّابع عشر وأوائل القرن الثّامن عشر، أحدَ أعراض الأزمة العامّة للوعي الأوروبيّ. إنّها بالطّبع جزء من عرض أكبر، أو ربّما

(70) Jacques Derrida, "Of an Apocalyptic Tone Recently Adapted in Philosophy," trans John p, Leavy, Jr, In Semia, p, 71.

الأزمة نفسها، ذلك التحوّل البطيء من الإقطاع إلى الرّأسماليّة عبر الموجات الأولى للإمبرياليّة الرّأسماليّة. يمكن تعقّب أثر خط سير الاعتراف من خلال استيعاب الآخر بشكل أكثر إثارة للاهتمام، كما يبدو لي، في التّأسيس الإمبرياليّ للموضوع المستعمَر أكثر من تتبّعه في ثنايا التّوغّلات المتكرّرة في التّحليل النفسيّ أو في «صورة» المرأة، على الرّغم من أهميّة هذين المتدخّلين اللّذين لا ينبغي التّقليل من شأنهما *داخل* عمليّة التّفكيك. لم يتحرّك دريدا (أو ربّما لا يستطيع الانتقال) إلى تلك السّاحة.

ومهما كانت أسباب هذا الغياب المحدّد، فإنّ ما أجده مفيدًا هو العمل المستمرّ والمتطوّر على «ميكانيكا تأسيس الآخر- the mechanics of the constitution of the Other»؛ عملا يمكننا استخدامه لميزة تحليليّة و تدخّليّة interventionist أعظم بكثير من دعوات «أصالة الآخر- *authenticity* of the Other». وفي هذا المستوى، ما سيبقى مفيدًا من فوكو هو ميكانيكا الانضباط والمأسسة، وتأسيس المستعمر، مثلما كان الأمر قديما. لا يرتبط فوكو بأيّ نسخة، في وقت مبكّر أو متأخّر، في بداية أو ما بعد الإمبرياليّة. إنّها ذات فائدة كبيرة للمثقّفين المهتمّين بتدهور الغرب. إنّ إغراءها لهم، المرادف للخوف بالنّسبة إلينا، هو أنّهم قد يسمحون لتواطؤ موضوع البحث (المحترف من ذكر وأنثى) في إخفاء نفسه في الشّفافيّة.

.IV

هل يستطيعُ التّابع أن يتكلّم؟ ما الذي يجب على النّخبة فعله لمراقبة استمرار بناء التّابع؟ تبدو مسألة «المرأة» أكثر إشكاليّة في هذا السّياق. من الواضح أنّه، إذا كنت فقيرًا، أسود البشرة، وأنثى، فإنّك ستعيشها بثلاث طرق. ومع ذلك، إذا نُقِلَت هذه الصّياغة من سياق العالم الأوّل إلى سياق ما بعد الاستعمار (الذي لا يتطابق مع سياق العالم الثّالث)، فإنّ وصف «الأسود» أو«اللّون» يفقد «دلالته المقنعة - Persuasive Significance». إنّ تأسيس التّقسيم الطبقيّ الضّروريّ للموضوع الاستعماريّ في المرحلة الأولى من الإمبرياليّة الرّأسماليّة يجعل «اللّون» عديم الفائدة «كدالّ تحرّري emancipatory signifier-». فأثناء مواجهة «الإحسان المعياريّ الشّرس- the ferocious standardizing benevolence» للراديكاليّة العلميّة-الإنسانيّة في معظم أنحاء الولايات المتّحدة الأمريكيّة وأوروبا الغربيّة (اعتراف عبر الاستيعاب)، والانسحاب التّدريجيّ غير المتجانس للاستهلاكيّة في الهامش باعتبارها وكيلا واستبعاد الهوامش حتّى في تنفصل أحواز المركز (التّابع الحقيقيّ والتّفاضليّ)، وفي تناظر مع

الوعي الطبقيّ بدلاً من الوعي العرقيّ. في هذا المجال يبدو ذلك التّناظر تاريخيًّا ومنضبطًا وعمليًّا ممنوعًا من قبل اليمين واليسار على حدّ سواء. إنّها ليست مجرّد مسألة «ترحيل مضاعف- *double* displacement»، لأنّها ليست مجرّد مشكلة إيجاد رمزيّة ومجاز للتّحليل النّفسيّ تكون قادرة على أن تستوعب امرأة العالم الثالث داخل العالم الأوّل.

إنّ التّحذيرات التي أعربتُ عنها للتوّ صالحة فقط إذا كنّا نتحدّث عن وعي المرأة التّابعة - أو، بشكل أكثر مقبوليّة، الموضوع. لا يمكنني إنكار أنّ الإبلاغ عن، أو الأفضل من ذلك، المشاركة في العمل المناهض للتّحيّز الجنسيّ بين النّساء من مختلف ألوان البشرة أو النّساء تحت الاضطهاد الطبقيّ في العالم الأوّل أو العالم الثالث، هو ضمن جدول أعمالي. ويجب علينا أيضًا أن نرحّب بجميع ارتدادات المعلومات في هذه المناطق الصّامتة الحاصلة في الأنثروبولوجيا، والعلوم السياسيّة، والتّاريخ، وعلم الاجتماع. ومع ذلك، فإنّ افتراض وبناء الوعي أو الموضوع يحافظ على مثل هذا العمل وسوف يتماسك على المدى الطويل مع عمل التّأسيس الإمبرياليّ، ويتشابك بالعنف الإبستيميّ مع تقدّم التّعلّم والحضارة. والمرأة التّابعة ستظلّ خرساء أكثر من أي وقت مضى.[71]

---

(71) وحتى في هذه النصوص الممتازة من التحقيقات الصحفية والتحليلات مثل:
Gail Omvedt's We Will Smash This Prison! Indian Women in Struggle (London: Zed Press, 1980)
على افتراض أن مجموعة من النساء في ماهاراشترايان في موقف بروليتاري حضري، وردًا على امرأة بيضاء متطرّفة "ألقي في حياتها الكثير من المصير الهندي"، وهي ممثّلة عن "المرأة الهندية" أو تمس

في هذا الحقل المشحون، ليس من السّهل طرح سؤال عن وعي المرأة التّابعة؛ وبالتالي، من الضروريّ تذكير المتطرّفين البراغماتيّين بأنّ مثل هذا السّؤال ليس مسألة مثاليّة زائفة. على الرّغم من أنّه لا يمكن اختزال جميع المشاريع النّسويّة أو المعادية للتّحيّز الجنسيّ في هذا

قضية "وعي الأنثى في الهند". إنها لن تسلم من الأذى عند تناولها في تشكيل اجتماعي من العالم الأول حيث يقوم انتشار الاتصالات في اللغة المهيمنة دوليا بسرد روايات بديلة وشهادات فورية متاحة حتى إلى الطلبة.

ملاحظة نورما شينشيلا المقدمة في حلقة نقاش حول " نسويات العالم الثالث":

Norma Chinchilla, "Third World Feminisms: Differences in Form and Content" (UCLA Mar. 8, 1983)

إنّ العمل المناهض للتحيّز الجنسي في السياق الهندي ليس معاديا حقًا للتحيّز الجنسي ولكنّه مضاد للإقطاع. وهذه قضية أخرى تثيرها هذه النقطة. وهذا لا يسمح لتعريفات التحيّز الجنسي بالبروز إلا عندما يكون المجتمع قد دخل إلى أسلوب الإنتاج الرأسمالي. مما يجعل الرأسمالية والبطريركية مستمرة بشكل مناسب. كما أنها تستدعي مشكلة الحنق الشديد ومسألة دور " طريقة الإنتاج الأسيوية" في الحفاظ على السلطة التفسيرية للسرد المعياري التاريخي من خلال قصّة أساليب الإنتاج. مهما كانت معقّدة فانّ نوعا من التاريخ سيُفسرها.

والدور الغريب لاسم العلم "آسيا" في هذه المسألة لا يقتصر على إثبات أو دحض الوجود الملموس للأسلوب الفعلي (مشكلة أصبحت موضوع مناورة كثيفة داخل الشيوعية الدولية). ولكنّها لا تزال حاسمة حتى في عمل فيه من البراعة النظرية والأهمية مثل:

Barry Hindess and Paul Hirst's Pre-Capitalist Modes of Production (London: Routledge, 1975) and Fredric Jameson's Political Unconscious.

وخاصة مع جيمسون، حيث يقع إنقاذ شكل أساليب الإنتاج من أي شبهة من شبهات الحتمية التاريخية، ويرتكز على النظرية البنيوية من هذا الموضوع. طريقة الإنتاج"الأسيوية"، تحت ستار "الاستبداد الشرقي" الذي سيستمر في العمل، بالتزامن مع إنشاء الدولة. كما يلعب دورًا هامًا في أسلوب السرد الإنتاجي الذي تم تحويله عند دولوز وغوتاري في كتاب ***ضد-أوديب Anti-Oedipus***. في الجدل السوفييتي، وعلى مسافة بعيدة، في الواقع، ضمن هذه المشاريع النظرية المعاصرة، كان الاكتفاء العقائدي لأسلوب الإنتاج "الأسيوي" غالبًا ما يكون موضع شك من خلال إنتاج إصدارات مختلفة وتسميات من الأساليب الإقطاعية والاستعبادية والمجتمعية للإنتاج. ولتفاصيل أكثر انظر:

Stephen F. Dunn, The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production [London: Routledge 1982].

ومن المهمّ أن نربط هذا القمع بـ "اللحظة" الإمبريالية في معظم النقاشات حول الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية التي طالما يمارسها اليسار الغربي. والأمر الأكثر أهمية هنا هو أن ملاحظة مثل التي قدمتها شينشيلا تمثّل هرمية واسعة في التيّار النسوي بالعالم الثالث (بدلا من الماركسية الغربية) نضعه ضمن حركة طويلة الأمد مع المفهوم الإمبريالي-المجازي في استعارة " أسيا."

يجب أن أضيف أنني لم أقرأ بعد:

Madhu Kishwar and Ruth Vanita, eds., In Search of Answers: Indian Women's Voices from Manushi (London: Zed Books, 1984).

المشروع، فإنّ تجاهلها هو لفتة سياسيّة غير معترف بها ولها تاريخ طويل وتتعاون مع التّطرّف الذكوريّ لتجعل مكانة المحقّق شفّافًا. وفي سعيه لتعلّم الكلام إلى (بدلاً من الاستماع إلى أو التكلّم عن) المرأة التّابعة ذات الموضوع الصّامت تاريخيّاً، فإنّ المثقّف ما بعد الاستعماريّ «يُغفل» على نحو ممنهج امتياز الإناث. ينطوي هذا الإغفال المنهجيّ على تعلّم نقد خطاب ما بعد الاستعمار بأفضل الأدوات التي يمكن أن يوفّرها وليس مجرّد استبدال الصّورة المفقودة للمستعمر. وبالتالي، فإنّ التّشكيك في كتم صوت المرأة التّابعة حتّى في إطار مشروع مناهضة الإمبرياليّة لدراسات التّابع ليس، كما يقترح «جوناثان كولر -Jonathan Culler»، «لإحداث اختلاف عن طريق الخلاف» أو «الطّعن... في الهويّة الجنسيّة المحدَّدة على أنّها التّجارب الماهويّة والامتيازيّة المرتبطة بهذه الهويّة».[72]

نسخة كولر للمشروع النسويّ ممكنة في إطار ما وصفته **إليزابيث فوكس جينوفيز** Elizabeth Fox-Genovese «مساهمة الثّورات البرجوازيّة الديمقراطيّة في الفرديّة الاجتماعيّة والسياسيّة للمرأة.»[73] اضطرّ العديد منّا إلى فهم المشروع النّسويّ كما يصفه كولر الآن عندما كنا لا نزال نشعر بالاضطراب باعتبارنا أكاديميّين أمريكيّين.[74] من

(72) Jonathan Culler, On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism (Ithaca: Cornell University Press, 1982), p. 48

(73) Elizabeth Fox-Genovese, "Placing Woman's History in History," New Left Review, 133 (May June 1982), p. 21.

(74) لقد حاولت تطوير هذه الفكرة بطريقة السيرة الذاتية إلى حدّ ما في:
"Finding Feminist Readings Dante-Yeats," In Ira Konigsberg, ed., American Criticism In the Poststructuralist Age (Ann Arbor University of Michigan Press, 1981).

المؤكّد أنّها كانت مرحلة ضروريّة في تكويني العلميّ الخاصّ: «الإغفال» وعزّزت الاعتقاد بأنّ المشروع السّائد للنسويّة الغربيّة يستمرّ ويحلّ محلّ الصّراع حول الحقّ في الفرديّة بين النّساء والرّجال في حالات الحراك الطبقيّ الصّاعد. قد يشكّك المرء في أنّ الجدل بين النّسويّة الأمريكيّة و «النّظريّة» الأوروبيّة (كما تستنكر النّظريّة عمومًا من قبل نساء من الولايات المتّحدة الأمريكيّة أو بريطانيا) يحتلّ ركنًا كبيرًا في هذا الميدان. أنا متعاطفة بشكل عامّ مع الدّعوة إلى جعل الحركة النّسويّة الأمريكيّة «نظريّة». يبدو، مع ذلك، أنّ مشكلة الموضوع الصّامت للمرأة التّابع، على الرّغم من أنّها لم تحلّ من خلال البحث الماهويّ عن الجذورالضّائعة، لا يمكن خدمتها من خلال الدّعوة لمزيد من النّظريّات في العالم الأنجلو أمريكيّ أيضًا.

غالبًا ما سميّ هذا النّداء بنقد الوضعيّة، الذي يُنظر إليه هنا على أنّه مطابق لـ «الماهويّة». ومع ذلك، لم يكن الأمر غريباً على هيجل، المُنشئ الحديث لـ «العمل السّالب»، والمستوعب لفكرة الماهيات. أمّا بالنّسبة إلى ماركس، فكان استمرار الماهويّة الغريب داخل الديالكتيك مشكلة عميقة ومنتجة. وبالتّالي، فإنّ «التّضادّ المزدوج- binary opposition» الصّارم بين الوضعيّة / الماهويّة (اقرأ حرفي US في لفظتي الولايات المتّحدة) و «النّظريّة»، (طالع، الفرنسيّة أو الفرنسيّة-الألمانيّة عبر الأنجلو أمريكيّة) قد يكون تضادًّا زائفاً. بصرف النّظر عن قمع التّواطؤ الغامض بين الماهويّة وانتقادات الوضعيّة (المعترف به من قبل دريدا في فصل «علم الكتابة بوصفه علما وضعيًا»)، فإنّ هذا التضادّ

يخطئ أيضًا من خلال الإشارة إلى أنّ الوضعيّة ليست نظريّة. تسمح هذه الخطوة بظهور اسم عَلَمٍ مناسب: نظريّة الماهية الوضعيّة. ومجدّدا، يبقى موقف المحقّق في هذه الحالة دون مساءلة. وإذا تحوّل هذا الجدل المجاليّ نحو العالم الثالث، فلن يتمّ تمييز أيّ تغيير في مسألة الطريقة. لا يمكن لهذا النّقاش أن يأخذ بعين الاعتبار أنّه في حالة المرأة بوصفها تابعة، لا يمكن جمع أي مكوّنات لتشكيل مسار تتبّع الموضوع المجنّس لتحديد إمكان البوح.

ومع ذلك، ما زلتُ متعاطفة بشكل عامّ مع تصنيف النّسويّة ونقد الوضعيّة ونزع التّعمية «defetishization» عن المحسوس. أنا أيضًا بعيدة كلّ البعد عن كراهيّة التّعلّم عن المنظّرين الغربيّين، على الرّغم من أنّني تعلّمت الإصرار على تحديد موقعهم بصفتهم مواضيعَ بحث. وبالنّظر إلى هذه الظّروف، ولأنّي ناقدة أدبيّة، واجهت على نحو تكتيكيّ المشكلة الهائلة لوعي المرأة باعتبارها تابعة. لقد أعدت ابتكار المشكلة في جملة وحوّلتها إلى موضوع ذي إشارة سيميائيّة بسيطة. ماذا تعني هذه الجملة؟ والقياس هنا هو بين التّضحية الإيديولوجيّة لفرويد وتموقع المثقّف ما بعد الاستعماريّ بوصفه موضوع تحقيق.

مثلما بيّنت «سارة كوفمان- Sarah Kofman»، فإنّ الغموض العميق لاستخدام فرويد للنّساء ككبش فداء هو ردّة فعل على رغبة أوليّة ومستمرّة في إعطاء الهستيريّ صوتًا، لتحويل المرأة إلى موضوع

هستيري.[75] فالتّركيبة الأيديولوجيّة الذّكوريّة الإمبرياليّة التي شكّلت تلك الرّغبة في «إغواء الابنة» جزء من نفس التّكوين الذي بنى «امرأة العالم الثالث» الموحّدة. وبصفتي مثقّفة ما بعد استعماريّة، فأنا بدوري متأثّرة بذلك التّكوين أيضًا. جزء من مشروع «**الإغفال**- unlearning» الخاصّ بنا هو الإعراب عن ذلك التّكوين الأيديولوجيّ - من خلال قياس الصّمت، إذا لزم الأمر، في موضوع التّحقيق. وهكذا، عندما تواجه الأسئلة من قبيل، هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟ وهل يمكن للتّابع (امرأة) أن يتكلّم؟، فإنّ جهودنا لإعطاء التّابع صوتًا في التّاريخ ستكون مفتوحة على نحو مضاعف على المخاطر التي يديرها خطاب فرويد. ونتيجةً لجملة هذه الاعتبارات، فإنّني رتّبت هذه الجملة: «الرّجال البيض ينقذون النّساء السمراوات من الرّجال السّمر» بروح لا تختلف عن تلك التي صادفتها في تحقيقات فرويد في جملة: طفل يتعرّض للضّرب».[76]

لا يعني استخدام فرويد هنا «قياسًا تشاكليًّا- isomorphic analogy» بين تكوين الموضوع وسلوك التّجمّعات الاجتماعيّة، وإنّما هي ممارسة متكرّرة، غالبًا ما تكون مصحوبة بإشارة إلى رايخ، في المحادثة بين دولوز وفوكو. أنا لا أرى إذن أنّ «الرّجال البيض ينقذون النّساء السّمراوات من الرّجال السّمر» هي جملة تشير إلى أعراض

(75)Sarah Kofman, L 'enigme de la femme. La femme dans les textes de Freud (Pans Galilée, 1980)
(76) Sigmund Freud, " 'A Child Is Being Beaten' A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions," The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, trans. James Strachey et al. (London: Hogarth Press, 1955), vol. 17.

خياليّة جماعيّة لمسار جماعيّ للقمع السّادي المازوشيّ في مؤسّسة إمبرياليّة جماعيّة. هناك تناظر مُرضٍ في مثل هذا الرّمز المجازيّ، لكنّي أفضّل دعوة القارئ إلى اعتباره مشكلة في «التّحليل النفسيّ المتوحّش» بدلاً من أن يكون حلاً حاسمًا.[77] ومثلما يصرّ فرويد على جعل المرأة كبش فداء في مقاله «طفل يتعرّض للضّرب» وفي مواضع أخرى ليكشف عن مصالحه السياسيّة، مهما كانت غير مكتملة، فإنّ إصراري على إنتاج موضوع الإمبرياليّة كمناسبة لهذه الجملة يكشف سياستي الخاصّة أيضا.

علاوة على ذلك، أحاول استعارة الهالة المنهجيّة العامّة لإستراتيجيّة فرويد تجاه الجملة التي بناها من بين العديد من الرّوايات الموضوعيّة المماثلة وقد أمدّه بها مرضاه. هذا لا يعني بأنّني سأقدّم حالة تحويل في التّحليل نموذجًا غير متشاكل للمعاملة بين القارئ والنصّ (جملتي). إنّ القياس بين التّحويل والنّقد الأدبيّ أو التّأريخ هو ليس أكثر من مجرّد استعارة «مكنيّة منتجة- a productive catachresis». فالقول بأنّ الموضوع هو نصّ لا يجيز النّطق العكسيّ: النصّ الشفويّ هو موضوع.

أنا بالأحرى مفتونة بكيفيّة إسناد فرويد إلى تاريخ من القمع لينتج الجملة الأخيرة. إنّه تاريخ ذو أصل مزدوج، أحدهما مخفيّ في فقدان الذّاكرة لدى الرّضيع، والآخر مستقرّ في ماضينا القديم، بافتراض ضمنيّ أنّ هناك فضاءً ما قبل الأصل حيث لم يمايز بين الإنسان

(77) Freud, "'Wild' Psycho-analysis," Standard Edition, vol. 11.

والحيوان بعد.[78] نحن مدفوعون لفرض نظير لهذه الإستراتيجيَة الفرويديّة على السّرد الماركسيّ لشرح التّقسيم الأيديولوجيّ للاقتصاد السّياسيّ الإمبرياليّ وتوضيح تاريخ القمع الذي ينتج جملة مثل تلك التي رسمتها. وهذا التّاريخ له أصل مزدوج أيضًا، أحدهما مخفيّ في المناورات وراء إلغاء البريطانيّين لتضحية الأرملة في عام 1829،[79] والآخر قدّم في الماضي الكلاسيكيّ والفيديّ للهند الهندوسيّة، كُتُب الفيدا الهندوسيّة الأربعة ونصوص الدراماسسترا الدينية Rg-Veda وDharmasāstra. لا شك أنّ هناك أيضًا مساحة بدائيّة غير متمايزة تدعم هذا التّاريخ.

الجملة التي أنشأتها هي واحدة من بين العديد من حالات التّرحيل التي تصف العلاقة بين الرّجال السّمر والبيض (استعملت عبارة النّساء السّمراوات والبيض أحيانًا). وهي تأخذ مكانها بين بعض جمل «الإعجاب المبالغ فيه» أو الذّنب التقيّ الذي تحدّث عنه دريدا فيما يتعلّق بـ «التّحيّز الهيروغليفيّ». فالعلاقة بين الموضوع الإمبرياليّ وموضوع الإمبرياليّة غامضة على الأقلّ.

الأرملة الهندوسيّة تصعد إلى محرقة الزّوج الميّت وترمي بنفسها فيها وهي حيّة، هذه هي تضحيتها. (النّسخ التقليديّ المتعارف عليه

---

(78) Freud, 'A Child Is Being Beaten', p. 188.

(79) للحصول على وصف رائع لكيفية تشكيل "حقيقة" تضحية الأرامل أو "تنصيصها" خلال الفترة الاستعمارية، انظر:

Lata Mani, "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India," in Recasting Women: Essays in Colonial History (Delhi: Kāli for Women, 1989), pp. 88–126.

لقد استفدت من النقاشات مع السيدة ماني في بداية هذا المشروع.

للكلمة السنسكريتيّة للأرملة سيكون ساتي sati. بينما نسخها الاستعمار البريطاني المبكّر سوتي Suttee). لم تمارس هذه الشّعيرة كونيًا ولم تكن طبقيّة أو ثابتة طبقيًّا. وقد فُهم إلغاء هذا الطّقس من قبل البريطانيّين بشكل عام على أنّه حالة «الرّجال البيض ينقذون النّساء السّمراوات من الرّجال السّمر». النّساء البيض – منذ عهد السّجلاّت التبشيريّة البريطانيّة في القرن التّاسع عشر إلى زمن ماري دالي Mary Daly– لم ينتجن فهمًا بديلاً. ومقابل ذلك، الحجّة الهنديّة الوطنيّة، وهي محاكاة ساخرة للحنين للأصول المفقودة: «أرادت النّساء فعلاً الموت».

تقطع الجملتان شوطا طويلا لإضفاء إحداهما شرعيّة على الأخرى. لم يصادف أن عثر المرء مطلقا على شهادة لوعي النّساء بصوتهنّ. مثل هذه الشّهادة لن تكون أيديولوجيّة متعالية أو ذاتيّة «بالكامل»، بالطّبع، لكنّها كانت ستشكّل المكوّنات اللاّزمة لإنتاج جملة مضادّة. بينما يُسقط المرء الأسماء المنسوخة بالخطأ والمفسّرة بشكل مشوّه لأولئك النّساء، الأرامل المضحيّات، في تقارير الشّرطة المدرجة في سجلاّت شركة الهند الشرقيّة، لن يمكنه أن يجمّع «صوتا». أكثر ما يمكن للمرء أن يشعر به هو عدم التّجانس الهائل الذي يخترق مثل هذه الرّوايات الهيكليّة والجاهلة (وصف الطّبقات بانتظام، على سبيل المثال، باسم القبائل). في سياق مواجهة الجمل المتداخلة جدليًا والتي يمكن بناؤها على أنّها «الرّجال البيض ينقذون النّساء السّمر من الرّجال السّمر» و «تريد النّساء الموت»، تتساءل مثقّفة ما بعد

الاستعماريّة سؤالا ذا إشارات سيميائيّة بسيطة - ماذا يعني هذا؟ - وتبدأ في حبكة تاريخ ما.

ولتأشير اللّحظة التي لا يولد فيها المجتمع المدنيّ فحسب، بل المجتمع الصّالح أيضا، من رحم هذا الارتباك المحليّ، غالبًا ما تستدعى الأحداث الفرديّة التي تكسر رسالة القانون لغرس روحه. وغالباً ما توفّر حماية النّساء من قبل الرّجال مثل هذا الحدث. إذا تذكّرنا أنّ البريطانيّين تفاخروا بإنصافهم المطلق في عدم التّدخل في العرف / القانون الأصليّ، فيمكن قراءة استدعاء هذا التّعدّي على الرّسالة من أجل الرّوح في ملاحظة جي إم ديريت J. M. Derrett's: «تمّ تنفيذ القانون في أوّل تشريع على الهندوس دون تزكية من هندوسي واحد». التّشريع غير مسمّى هنا. والجملة التّالية، حيث تمّت تسمية الإجراء، هي مثيرة للاهتمام بنفس القدر إذا ما نظر المرء في آثار بقاء مجتمع «جيّد» مستعمَر بعد إنهاء الاستعمار: «إنّ عودة الساتي في الهند المستقلّة ربّما تكون إحياء ظلاميًا لا يمكن أن يعمّر طويلًا حتّى إن كان في جزء رجعيّ متخلّف من البلاد».(80)

سواء كانت هذه الملاحظة صحيحة أم لا، فإنّ ما يهمّني هو أنّ حماية المرأة (وبالخصوص «امرأة العالم الثّالث» في حاضرنا) تصبح دلالة على إنشاء مجتمع جيّد يجب أن يتخطّى، في مثل هذه اللّحظات

(80) J. D. M. Derrett, Hindu Law Past and Present. (Calcutta: A Mukherjee and Co., 1957) p. 46.

كونه سردا. للجدل الذي سبق سنّ القانون الهندوسي، ونص القانون كما تم سنّه، وبعض التعليقات عليه.

الافتتاحيّة، مجرّد الشّرعيّة، أو إنصاف السّياسة القانونيّة. في هذه الحالة بالذّات، سمحت العمليّة أيضًا بإعادة التّعريف باعتباره جريمة لما تمّ التّسامح معه أو معرفته أو اعتباره شعيرةً. وبعبارة أخرى، فإنّ هذا البند في القانون الهندوسيّ تجاوز الحدود بين المجال العامّ والخاصّ.

على الرّغم من أنّ *رواية فوكو التاريخيّة*، التي تركّز فقط على أوروبا الغربيّة، ترى فقط تسامحًا مع المجرم السّابق لتطوّر علم الإجرام في أواخر القرن الثامن عشر (PK، 41)، فإنّ *وصفه النّظريّ* لـ «المعرفة» وثيق الصّلة هنا: «إنّ *المعرفيّ* هو «الجهاز» الذي يستطيع أن يجعل الفصل ممكنا، لا فصلا بين الصّواب والخطأ، وإنّما الفصل بين ما لا يمكن وصفه بالعلميّ». (PK، 197) الشّعيرة على عكس الجريمة، فالأولى مثبتة بالخرافة، أما الأخرى فهي مثبتة بواسطة العلوم القانونيّة.

إنّ قفزة *السوتي* *suttee* من المجال الخاصّ إلى العامّ لها علاقة واضحة ومعقّدة بتحوّل الحضور البريطانيّ من الاتجاريّ (الميركنتليّة)والتّجاريّ إلى الإقليميّ والإداريّ؛ ويمكن تتبّعها في المراسلات بين مراكز الشّرطة، والمحاكم الدّنيا والعليا، ومحاكم المديرين، ومحكمة وصاية الأمير، وما شابه ذلك. (من المثير للاهتمام أن نلاحظ أنّه من وجهة نظر «الموضوع الاستعماريّ» الأصليّ، المنبثق أيضًا من التّحوّل الإقطاعيّ-الرّأسماليّ، فإنّ كلمة ساتي sati هي دالّ ذو شحنة اجتماعيّة عكسيّة: «المجموعات التي حُوّلت إلى مهمّشة نفسيّا من خلال تعرّضها لوقع التّأثير الغربيّ... ووضعت تحت

الضّغط لتثبت للآخرين وكذلك لأنفسهم طهارة شعائرهم وولاءهم لثقافة تقليديّة عالية. بالنسبة إلى كثير منهم أصبحت كلمة ساتي دليلاً هامًّا على توافقهم مع المعايير القديمة في وقت كانت فيه هذه المعايير متداعية من الدّاخل». (81)

إذا كان هذا هو الأصل التّاريخيّ الأوّل لجملتي، فمن الواضح أنّه فُقد في تاريخ البشريّة بوصفه عملاً، وقصّة للتوسّع الرأسماليّ، وتحرّرا بطيئا لسلطة العمل باعتبارها سلعة، تلك السّرديّة عن أنماط الإنتاج، والانتقال من الإقطاعيّة عبر الاتجاريّة إلى الرّأسماليّة. ومع ذلك، فإنّ المعياريّة المتزعزعة لهذا السّرد يدعمها على نحو مشهور البديل المؤقّت الثّابت لنمط الإنتاج «الآسيويّ»، الذي يتدخّل للحفاظ عليها كلّما أصبح من الواضح أنّ قصة منطق رأس المال هي قصّة الغرب،وأنّ الإمبرياليّة تؤسّس كونيّة أسلوب السّرد الإنتاجيّ،وأنّ تجاهل التّابع اليوم،طوعا أو كرها،هو استمرار المشروع الإمبرياليّ. وهكذا يتوه أصل جملتي في خلط بين خطابات أخرى أكثر قوّة. بالنّظر إلى أنّ إلغاء *الساتي* ***sati*** كان في حدّ ذاته مثيرا للإعجاب، هل لا يزال من الممكن التّساؤل عمّا إذا كان تصوّر أصل الجملة الخاصة بي قد يحتوي على «إمكانيات تَدَخُّلِيّة- interventionist possibilities»؟

تتميّز صورة الإمبرياليّة بوصفها مؤسّسة للمجتمع الصّالح بنصرة المرأة **باعتبارها شيئا شيء** يحمى من جنسه. كيف يمكن للمرء أن

(81) Ashis Nandy, "Sati: A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest" RammohunRoy and the Process of Modernization in India, ed. V. C. Joshi (Delhi: Vikas Publishing House,1975), p. 68

يفحص نفاق الإستراتيجيّة الأبويّة، و(تحذف) التي من الواضح أنّها تمنح المرأة حريّة الاختيار بوصفها موضوعًا؟ وبعبارة أخرى، كيف ينتقل المرء من «بريطانيا» إلى «الهندوسيّة»؟ حتّى المحاولة تظهر أنّ الإمبرياليّة ليست متطابقة مع الزّيغ اللّوني، أو مجرّد تحيّز ضدّ النّاس أصحاب البشرة الملوّنة. للتّعامل مع هذا السّؤال، سوف أتطرّق بإيجاز إلى كتب الدرماسسترا Dharmasāstra (الكتب المقدّسة المستدامة) وكتب الفيدا الهندوسية الأربعة Rg-Veda (تقريظ المعرفة). إنّها تمثّل الأصل القديم في مشاكلة فرويد. بالطّبع، علاجي ليس مُسْتَفِيضًا. إنّ قراءاتي هي بالأحرى تفحّص مهتمّ وغير خبير، لامرأة ما بعد الاستعمار، ولدت من رحم تلفيق القمع، من سرد مضاد بنيويًا لوعي المرأة، أي كينونة المرأة، وبالتالي كينونة المرأة الجيّدة، وبالتالي رغبة المرأة الصّالحة، أي رغبة المرأة. ومن المفارقات، في الآن نفسه، أنّنا نشهد مكان المرأة غير الثّابت بوصفه دالاً في مدوّنة الفرد الاجتماعيّ.

اللّحظتان اللّتان أهتمّ بهما في الدارماسسترا هما: الخطاب حول حالات الانتحار المسموح بها وطبيعة طقوس الموتى.[82] في إطار هذين الخطابين، يبدو أنّ التّضحية بالنّفس عند الأرامل هي ممارسة شاذّة عن القاعدة. فالمذهب الكتابيّ العام هو أنّ الانتحار أمر مستهجن. ومع ذلك، يتمّ توفير مساحة لأشكال معيّنة من الانتحار وبوصفها أداءً شكليًا، فهي تفقد الهويّة الظواهريّة الاستثنائيّة« the

(82)تعتمد الرواية التالية بشكل كبير على: (سيشار إليه فيما بعد كـ HD،مع ذكر عدد المجلّد، والجزء، وأرقام الصفحات).

Pandurang Vaman Kane, History of the Dharmasāstra (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1963)

«phenomenal identity» للانتحار. تنشأ الفئة الأولى من حالات الانتحار المأذون بها من «tatvajnāna»،أو معرفة الحقيقة. هنا يستوعب الموضوع العارف أنّه مفتقِر للجوهر أو مجرّد ظاهرة (وقد يكون مرادفا لغياب الظّاهرة) لهويّته. في زمن معيّن، وقع تَأوّلtat tva كـ «إنّه أنت»، ولكن حتّى دون ذلك، فإنّ tatva هو الإنيّة أو الماهية thatness or quiddity. وبالتّالي، فإنّ هذه النّفس المستنيرة تعرف حقًّا «إنّية» ماهيتها. إنّ عرضها لهذه الهويّة ليس ātmaghāta (قتل الذّات). والمفارقة لمعرفة حدود المعرفة هي ذلك التّوكيد الأقوى للوكالة، لسلب إمكان الوكالة، ولا يمكن أن تكون مثالاً في حدّ ذاتها. ومن اللاّفت للنّظر أنّ التّضحية الذاتيّة للآلهة تُقرّها الإيكولوجيا الطبيعيّة، وهي مفيدة لعمل اقتصاد الطّبيعة والكون، بدلاً من المعرفة الذاتيّة. في هذه المرحلة التي تسكنها الآلهة بدلاً من البشر، وهي متقدّمة على نحو منطقيّ، من هذه السلسلة الخاصّة من الانزياح، يبدو أنّ الانتحار والتّضحية (ātmaghāta وātmadāna) متميّزان قليلاً كـجزاء «باطنيّ» (المعرفة الذاتيّة) و «برّانِيّ» (علم البيئة).

لكنّ هذا الفضاء الفلسفيّ، لا يستوعب المرأة ذاتيّة التّضحية. فبالنّسبة إليها نحن ننظر إلى المتّسع الذي تمّت فيه إجازة حالات الانتحار التي لا يمكن أن تدّعي معرفة الحقيقة كحالة هي عليها، وعلى أيّ حال، فإثباتها سهل وتنتمي إلى منطقة سروتي *sruti* (ما سمع) بدلاً من سميرتي *smirti* (ما يتم تذكّره). هذا الاستثناء للقاعدة العامّة حول الانتحار يبطل ظاهرة الهويّة للتّضحية الذّاتيّة إذا أُنجزت

في أماكن معيّنة بدلاً من حالة معيّنة من التّنوير. وهكذا نتتقل من إجازة باطنيّة (معرفة الحقيقة) إلى إجازة بَرّانِيّة (مكان الحجّ). فمن الممكن للمرأة أن تؤدّي هذا النّوع من (اللا انتحار) الانتحار.[83]

ولكن حتّى هذا لا يمثّل المكان المناسب للمرأة لإلغاء الاسم الصّحيح للانتحار من خلال تدمير الذّات السّليمة. فقط هي وحدها مسموح لها بالتّضحية بالنّفس على محرقة الزّوج الميّت. (فالأمثلة المذكورة في العصور القديمة الهندوسيّة عن التّضحية بالنّفس على محرقة الآخرين عند الذّكور قليلة، كونها أدلّة على الحماس والتّفاني لسيّد أو متفوّق تكشف عن بنية الهيمنة داخل هذه الشّعيرة). يمكن قراءة هذا الانتحار - وما هو بانتحار- على أنّه هيئة زائفة لكلّ من معرفة الحقيقة وخشوع المكان. فإذا كان الأوّل، وكأنّه المعرفة في موضوع مفتقر للجوهر أو مجرّد ظاهرة درامية، فإنّ الزّوج الميّت يصبح هو النّموذج الخارجيّ ومكان الموضوع المنقرض وتصبح الأرملة (أو لا تصبح) الوكيل الذي «يتصرّف فيه خارجًا». أمّا إذا كان هذا الأخير، كما لو أنّه الكناية «metonym» عن كلّ الأماكن المقدّسة فهو الآن ذلك السّرير الخشبيّ المحترق، الذي تمّ بناؤه بواسطة طقوس متقنة، حيث يتمّ استهلاك موضوع المرأة، المُهجّرة قانونيًّا عن ذاتها. من ناحية هذه الأيديولوجيّة العميقة للمكان المُهجّر

(83) Upendra Thakur, The History of Suicide In India.' An Introduction (Delhi Munshl Ram Manohar Lal, 1963), p. 9

يحتوي هذا المرجع قائمة مفيدة من المصادر الأولية السنسكريتية لجلّ الأماكن المقدّسة. هذا الكتاب الكريم المضني يخون كل علامات الفصام في الموضوع الاستعماري، مثل القومية البرجوازية، والطائفية الأبوية، و"المعقولية المستنيرة".

للموضوع الأنثويّ، فإنّ مفارقة الاختيار الحرّ تلعب دورها. أمّا بالنّسبة إلى موضوع الذّكور، فإنّنا سنلاحظ غبطة الانتحار، غبطة ستُبطَل بدلاً من إثبات وضعها على هذا النّحو. في حين أنّه بالنّسبة إلى الموضوع الأنثويّ، فإنّ التّضحية الذاتيّة بالنّفس المأذون بها، حتّى عندما تزيل تأثير «السّقوط» (pātaka) المرتبط بالانتحار غير المصرّح به، تجلب الثّناء على الاختيار في سِجِلّ الآخر. من خلال الإنتاج الأيديولوجيّ المتعنّت للموضوع المجنّس، يمكن أن تفهم الذّات الأنثويّة هذا الموت على أنّه دالّ استثنائيّ عن رغبتها في تجاوز القاعدة العامّة لسلوك الأرملة.

في فترات ومناطق معيّنة، أصبحت هذه القاعدة الاستثنائيّة عامّة بطريقة خاصّة بالطّبقة. يربط «أشيسناندي- Ashis Nandy» انتشارها الملحوظ في البنغال في القرن الثّامن عشر وأوائل القرن التّاسع عشر بعوامل تبويب من خانة التّحكّم في السّكان إلى خانة كراهيّة النّساء المجتمعيّة.[84] من المؤكّد أنّ انتشار الساتي هناك في القرون السّابقة كان لأنّه في البنغال يمكن للأرامل أن يرثن الممتلكات، على عكس أماكن أخرى في الهند. وهكذا، فإنّ ما يعتبره البريطانيّون النّساء الفقيرات ضحايا الذّهاب إلى المذبحة هو في الواقع ساحة معركة أيديولوجيّة. كما لاحظ ب. ف. كين PV Kane، المؤرّخ العظيم لدهارماسترا، بشكل صحيح: «في البنغال، [حقيقة أنّ] أرملة فردا حتّى لو كانت بلا ابن في عائلة هندوسيّة مشتركة يحقّ لها عمليًا

(84)Nandy, "Sati."

نفس الحقوق في ممتلكات الأسرة المشتركة التي يفترض أنّها تحت حوزة الزّوج المتوفّى ... وفي كثير من الأحيان عمل الأعضاء الأحياء على التّخلّص من الأرملة من خلال مناشدتها في ساعة محزنة للغاية لتظهر تفانيها وحبّها عند فراق زوجها» (HD II.2، 635).

ومع ذلك، كان الذّكور الخيّرون والمستنيرون يتعاطفون مع «شجاعة» الاختيار الحرّ للمرأة في هذا الأمر. وبالتالي فهم يقبلون إنتاج الموضوع التّابع الجنسيّ: «الهند الحديثة لا تبرّر ممارسة الساتي، ولكن توجد عقليّة مشوّهة توبّخ الهنود الحداثيّين عند التّعبير عن الإعجاب والاحترام للشّجاعة الهادئة و الثّابتة للنّساء الهنديّات في أن يصبحن ساتيات «***satis***» أو تنفيذ الانتحار الجماعيّ Jauhar اعتزازا بمثالهنّ الأعلى في السّلوك الأنثويّ» (HD II.2، 636). ما أطلق عليه جان فرانسوا ليوتار «خلاف» différend، إنّ امتناع النّفاذ إلى، أو عدم قابليّة التّرجمة من، أُفْنُون من الخطاب في خصومة مع آخر، هو موثّق بحيويّة هنا.[85]مثل الخطاب الذي ينظر إليه البريطانيّون على أنّه طقوس كفر منكر يرحّل (ولكن، قد يحتجّ ليوتار على أنّه قابل للتّرجمة) إلى ما يعتبرونه جريمة ويتمّ استبدال تشخيص واحد للإرادة الحرّة للإناث بآخر.

بالطّبع، لم تكن التّضحية بالنّفس للأرامل وصفة شعائريّة **ثابتة**. ومع ذلك، إذا قرّرت الأرملة بالتالي تجاوز حرفيّة الطّقوس، فإنّ

(85)Jean-Francois Lyotard, Le différend (Paris : Minuit, 1984).

العودة إلى الوراء تعتبر انتهاكا يستلزم نوعًا معيّنًا من الكفّارة.[86] بعد إشراف ضابط الشّرطة البريطانيّة المحليّة على التّضحية، تمّ ثنيه بقرار عن ذلك، وهو ما مثّل علامة الاختيار الحرّ الحقيقيّ، خيار الحريّة. يتمّ الكشف عن غموض موقف النّخبة الاستعماريّة المحليّة في تعبيرات الرّومانسيّة القوميّة من النّقاء والقوّة والحبّ لهؤلاء النّساء اللاّتي يضحّين بأنفسهنّ. والمقطعان المُثبتان هما ترنيمة الشّكر «**الرابيندراناث طاغور**– Rabindranath Tagore» «للجدّات الأبويّة اللاتي يتخلّين عن أنفسهنّ في البنغال» ومدح أناندا كوماراسوامي Ananda Coomaraswamy للمضحيّة بنفسها *suttee* باعتبارها الدّليل الأخير على الوحدة المثاليّة للجسد والرّوح».[87]

من الواضح أنّني لا أدعو إلى قتل الأرامل. وإنّما أشير، في نسختين متناقضتين من الحريّة، إلى أنّ تأسيس موضوع الأنثى في *الحياة* هو موضع **خلاف** différend. في حالة التّضحية بالنّفس للأرملة، لا يتمّ إعادة تعريف الطّقوس باعتبارها خرافة بل *جريمة*. كانت خطورة الساتي هي أنّها أُستثمرت أيديولوجيًا على أنّها «مكافأة» reward، تمامًا

---

(86) HD ، 11.2، ص 633. وهنا كاقتراحات بأن هذا "التكفير المنصوص عليه" قد تجاوزته الممارسة الاجتماعية بكثير. في المقطع أدناه، الذي نشر في عام 1938، لاحظوا الافتراضات الهندوسية الأبوية حول حريّة إرادة المرأة في العمل في العبارات مثل "الشجاعة" و "قوّة الشخصية". وقد تكون الافتراضات غير المدروسة للمقطع هي أن التموضع الكامل للمحظية عند الأرملة هو مجرد عقاب على تخلها عن الحق في الشجاعة، مما يدلّ على مركز الموضوع: "غير أن بعض الأرامل لم تكن لديهن الشجاعة لخوض المحنة القاسية؛ كما أنه لم تكن لديهن قوّة كافية من العقل والشخصية للارتقاء إلى أعلى سلّم الزهد المثالي المنصوص عليه لهنّ من قبل براهماكاريا brahmacarya. من المحزن ان نسجّل أنهنّ كن مدفوعات ليعشن حياة المحظية أو avarudda stri [زوجة مسجونة]"
A. S. Altekar, The Position of Women in Hindu Civilization: From Prehistoric Times to the Present Day (Delhi: Motilal Banarsidass, 1938), p. 156.

(87) Quoted in Sena, Brhat-Banga, II, pp 913-14.

كما أُستثمرت خطورة الإمبرياليّة بأنّها «مهمّة اجتماعيّة». إلى الآن مازال طومسون يفهم الساتي *sati* على أنّه «عقاب» بعيد عن الواقع:

قد يبدو أنّه من غير المنصف وغير المنطقيّ أنّ المغول يُخَوْزَقُونَ بحريّة ويُحرقون أحياء، أو أنّ مواطني أوروبا، الذين كانت لبلدانهم قوانين جزائيّة قاسية والذين خَبِرُوا العربدة من حرق السّاحرات والاضطهاد الدينيّ، تقريبا لمدّة قرن من الزّمان قبل أن يصدم السوتي الضّمير الإنجليزيّ، كان من الأجدر بهم أن يعيشوا الشّعور نفسه قبل صدمة السوتي هذه. لكنّ الاختلافات بدت لهم كالآتي – فقد تمّ تعذيب ضحايا قسوتهم بموجب قانون اعتبرهم مخالفين، في حين عوقب ضحايا السوتي دون أي ذنب، فقط لضعف بدنيّ جعلهنّ تحت رحمة الرّجل. يبدو أنّ الطّقوس تثبت فسادًا وغطرسة مثلما تكشف أيّ جريمة بشريّة أخرى.[88]

طوال منتصف القرن الثّامن عشر وحتّى أواخره، وفي مناخ فترة شهدت تدوين القانون، تعاون البريطانيّون في الهند واستشاروا البراهمة المتعلّمين للحكم على ما إذا كانت ممارسة السوتي قانونيّة من خلال نسختهم المجانسة من القانون الهندوسيّ. وغالبًا ما كان هذا التّعاون متفرّدًا، مثلما هو الحال في أهميّة الرّدع. وفي بعض الأحيان، كما هو الحال في الحظر العامّ لتضحية الأرامل اللاتي لديهنّ أطفال صغار، يبدو أنّ التّعاون البريطانيّ كان مرتبكًا.[89] وفي بداية القرن التّاسع

---

(88)Thompson, Suttee, p 132

(89)هنا، وبالإضافة إلى نقاش البرهمنيين حول السوتي، انظر:
Mani, "Production," pp. 71f

عشر، أوحت السّلطات البريطانيّة، وخاصّة في إنجلترا، مرارًا وتكرارًا أنّ التّعاون؟؟؟ جعل الأمر يبدو وكأنّ البريطانيّين تغاضوا عن هذه الممارسة. وعندما سُنّ القانون أخيرًا، تمّ محو تاريخ فترة التّعاون الطّويلة، واحتفلت اللّغة بالهندوسيّ النّبيل الذي كان ضد الهندوسيّ السيّء، وقدّم هذا الأخير للفظائع الوحشيّة:

ممارسة **السوتي**– Suttee ... تمرّد ضدّ شعور الطبيعة البشريّة... في كثير من الحالات، تمّ ارتكاب أفعال فظيعة، صدمت الهندوس أنفسهم...دون نيّة الانحراف عن أحد أهمّ مبادئ نظام الحكومة البريطانيّة في الهند في أن تكون جميع طبقات الشّعب آمنة مراعاة لممارساتها الدينيّة، طالما يمكن الالتزام بهذا النّظام دون انتهاك الإملاءات العليا للعدالة والإنسانيّة، ومدفوعا بهذه الاعتبارات اضطرّ الحاكم العامّ في المجلس إلى اعتبار أنّه من الصّواب وضع القواعد التّالية...(*HD* 11.2, 624-25)

لم يكن مفهوما بالطّبع أنّ هذا الأمر كان بمثابة أيديولوجيا بديلة للمعاقبة المتدرّجة للانتحار باعتباره استثناء، بدلاً من إدراجه بوصفه إثما. ربما كان يجب أن تقرن قراءة الساتي بالاستشهاد، حيث يقف الزّوج الرّاحل أمام المتعالي. أو بالحرب، حيث يقف الزّوج من أجل السّيادة أو الدّولة، التي يمكن من أجلها تحريك أيديولوجيّة مسمومة للتّضحية بالنّفس. في الواقع، تمّ تصنيفه في نفس الخانة مع جرائم القتل ووأد الأطفال والتّعرّض المميت للمسنّين. وتمّ طمس معالم المكان المريب للإرادة الحرّة للموضوع المجنّس المكوّن للإناث بنجاح.

لا يوجد خطّ سير يمكننا إعادة رسمه هنا. بما أنّ حالات الانتحار الأخرى التي تمّت الموافقة عليها لم تتضمّن مشهد هذا التّأسيس، ولم تدخل ساحة المعركة الأيديولوجيّة في الأصل القديم- تقاليد دارماساسترا Dharmasāstra- ولا مشهد إعادة تدوين الطّقوس باعتباره جريمة - الإلغاء البريطانيّ. كان التّحوّل الوحيد ذو الصّلة هو إعادة وصف المهاتما غاندي لمفهوم الساتيغراها- *satyāgraha*، أو إضراب الجوع، بصفته شكلًا للمقاومة. لكن هذا ليس المكان المناسب لمناقشة تفاصيل تغيير الموجة. فقط أودّ أن أدعو القارئ لمقارنة هالات تضحية الأرملة ومقاومة غاندي. فالجذر في الجزء الأوّل من كلمتي الساتيغراها والساتي- *satyāgraha* وsati هو نفسه.

منذ بداية العصر البوراني- Puranic (حوالي 400 م)، تعلّم البراهمة مناقشة الملاءمة العقائديّة للساتي كما هو الحال في وضعيّات الانتحار المسموح بها في الأماكن المقدّسة بشكل عامّ. (ولا يزال هذا الجدل مستمرًّا بطريقة أكاديميّة). وفي بعض الأحيان، كان المصدر المُنشئ لهذه الممارسة موضع تساؤل. ومع ذلك، فإنّ القانون العامّ للأرامل، الذي استوجب الاحترام وهو البرهمكريا- brahmacarya، نادرا ما نوقش. فلا تكفي ترجمتها على أنها «البتُوليَّة »celibacy. يجب أن ندرك أنّه من بين الأعمار الأربعة في السّيرة النفسيّة التّنظيميّة الهندوسيّة (أو البراهميّة)، فإنّ البرهمكريا هي الممارسة الاجتماعيّة قبل تدوين العصبيّة الدّمويّة للزّواج. يخرج الرّجل-الأرمل أو المتزوّج من خلال الفناربستا- vānaprastha (حياة الغابة) إلى حياة البتُوليَّة

النّاضجة والتّخلّي عن السمنياسا- samnyāsa (ترك كلّ شيء).[90] أمّا المرأة باعتبارها زوجة فقد كانت ضرورة في الغرستهيا- *gārhasthya*، أو ربوبيّة الأسرة وقد ترافق زوجها في حياة الغابة. فهي لا تستطيع النّفاذ (وفقًا للعقوبة البراهميّة) إلى البتُوليَّة النّهائيّة للزهد- asceticism، أو السمنيسا- samnyāsa. أمّا المرأة الأرملة فيجب عليها، بموجب القانون العامّ للعقيدة المقدّسة، أن تتراجع إلى قبليّة متحوّلة إلى حالة ركود stasis. وكانت الشّرور المؤسساتيّة المصاحبة لهذا القانون معروفة جدّاً؛ وأنا بصدد دراسة تأثيرها غير المتناظر على التّكوين الأيديولوجيّ للموضوع المجنّس. وبالتالي، من الأهميّة بمكان أنّه لم يوجد نقاش حول هذا المصير غير الاستثنائيّ للأرامل - سواء بين الهندوس أو بين الهندوس والبريطانيّين –أكثر من وجود الوصفة ***الاستثنائيّة*** للتّضحية بالذّات التي كانت محلّ نزاع ناشط.[91] وهنا يضيع إمكانُ استرداد الموضوع التّابع (جنسيّا) مرّة أخرى ويتوه تحديده بشكل مفرط.

من الواضح أنّ عدم التّناظر هذا المبرمج قانونيًّا في مكانة الموضوع، والذي يعرّف المرأة بشكل فعّال بوصفها هدفًا لزوج واحد، يشتغل بشكل واضح لمصلحة مكانة الموضوع المتناظر قانونيًّا للذّكور. وبذلك

---

(90) نحن نتحدّث هنا عن المعايير التنظيمية للبراهمانية، بدلاً من "الأشياء كما كانت". انظر: Robert Lingat, The Classical Law of India, trans. J. D M. Derrett (Berkeley University of California Press, 1973), p46.

(91) كل من الاحتمال الأثري لزواج الأرملة في الهند القديمة والمؤسسة القانونية لزواج الأرملة في عام 1856 هي معاملات بين الرجال. زواج الأرملة هو استثناء إلى حد كبير. ربما لأنه ترك برنامج تكوين الموضوع دون تغيير. وفي كل "تقاليد" زواج الأرملة، فإنّ الأباء و الأزواج هم الذين يصفقون لشجاعتهم الإصلاحية وإيثارهم.

تصبح التّضحية بالنّفس للأرملة الحالة القصوى للقانون العامّ وليست استثناءً لها. ليس من المستغرب إذن قراءة المكافآت السّماويّة للساتي، حيث يتمّ التّأكيد على جودة كونها كائنًا مُتَمَلّكًا فريدًا عن طريق التّنافس مع الإناث الأخريات، هؤلاء الرّاقصات المنتشيات في النّعيم، النّموذج المثاليّ لجمال الأنثى ومتعة الذّكور الذين يتغنّون بمديحها: «في الفردوس هي، مخلصة بانفراد لزوجها، يشيد بها اسبراس- *apsarās* [مجموعة من الرّاقصين السماويّين]، تلهو مع زوجها ما دام إندراس- Indras الرّابع عشر يحكم» (HD 11.2631).

تمّ الكشف عن السّخرية العميقة في تحديد إرادة المرأة الحرّة في التّضحية بالنّفس مجدّدا في السّطر المرافق للمقطع السّابق: «طالما أنّ المرأة [زوجةً: stri] لا تحرق نفسها في النّار عند موت زوجها، لا تنعتق أبداً [mucyate] من جسدها الأنثويّ [strisarïr، أي في دورة الولادة]». حتّى أثناء إثارة الانعتاق العامّ الحاذق من الوكالة الفرديّة، فإنّ الانتحار الفريد المسموح به للمرأة يستمدّ قوّته الإيديولوجيّة عبر *تحديد* وكالة فرديّة مع فرد خارق supraindividual: اقتلي نفسك على محرقة زوجك الآن، وربّما تقتلين جسدك الأنثويّ في دورة الولادة بأسرها.

وفي تشعّب آخر للمفارقة، فإنّ هذا التّأكيد على الإرادة الحرّة يؤسّس المصيبة المميّزة المتمثّلة في حمل جسد الأنثى. كلمة الذّات التي يتمّ حرقها في الواقع هي الكلمة المعياريّة للرّوح بالمعنى الأنبل (ātman)، في حين أنّ الفعل «أعتق»، من خلال جذر الخلاص بالمعنى

النّبيل نفسه للكلمة (muc → moska) والمبنيّ للمجهول منه (mocyate)، والكلمة التي تمّ إلغاؤها في دورة الولادة هي الكلمة المتداولة يوميًا للجسد. تكتب الرّسالة الإيديولوجيّة نفسها بين ثنايا إعجاب المؤرّخ الذّكر الخيّر في القرن العشرين: «إنّ الجوهر jauhar [الانتحار الجماعيّ عند الأرامل الأرستقراطيّات في منطقة راجبوت Rajput سواء أرامل الحرب أو أرامل الحرب الوشيكة الوقوع] الذي تمارسه سيّدات راجبوت في شيتور Chitor وأماكن أخرى لإنقاذ أنفسهنّ من الفظائع التي لا يمكن وصفها والمرتكبة بأيدي المسلمين المنتصرين، هو أمر معلوم للغايةً لدرجة أنّه لا يحتاج إلى أيّ إخبار مطوّل »(HD II.2629).

على الرّغم من أنّ الجوهر jauhar [الانتحار الجماعيّ] ليس، على وجه الدقّة، فعلًا يشبه الساتي، ومع أنّني لا أرغب في التّحدّث عن العنف الجنسيّ المسموح به المتمثّل في غزو الجيوش الذّكوريّة، أو «المسلمين» أو غير ذلك، فإنّ تضحية الأنثى بالنّفس تواجهها شرعيّة الاغتصاب rape بوصفه أمرًا «طبيعيًّا» ويعمل على المدى الطّويل لصالح امتلاك الأعضاء التّناسليّة الفريدة للإناث. إنّ الاغتصاب الجماعيّ الذي يرتكبه الغزاة هو احتفال مجهول لاكتساب الأراضي. ومثلما كان القانون العام للأرامل بلا جدال، فإنّ هذا العمل البطوليّ الأنثويّ لا يزال قائماً بين الحكايات الوطنيّة التي يتمّ إخبارالأطفال بها، وبالتّالي يشتغل على أقسى مستويات التّكاثر الإيديولوجيّ. وقد لعب أيضًا دورًا هائلاً، على وجه التّحديد باعتباره مؤشّرًا محدّدًا

للغاية، في تمثيل الشيوعيّة الهندوسيّة. في نفس الوقت، يتمّ إخفاء السّؤال الأوسع حول تأسيس الموضوع المجنّس من خلال تقديم العنف المرئيّ للساتي. تُفقد مهمّة استعادة موضوع التّابع (جنسيًا) في «نصيّة مؤسساتيّة– institutional textuality» في الأصل القديم.

كما ذكرت أعلاه، عندما يمكن منح مكانة للموضوع القانونيّ بوصفه مالكًا مؤقّتًا لأنثى أرملة، يتمّ تنفيذ التّضحية بالنّفس للأرامل بصرامة. وكمثال نلاحظ أنّ نصّ السيّد «رغونندانا– Raghunandana»، فقيه القانون في أواخر القرن الخامس عشر / السّادس عشر والذي يفترض بأنّ تأويلاته تضفي أكبر سلطة على هذا الإنفاذ، اقتبس فقرة غريبة من كتب «الفيدا Rg- Veda»، وهي أقدم النّصوص المقدّسة الهندوسيّة، من المقطع الأوّل من كتاب «سروتيس– Srutis». ومن خلال القيام بذلك، فهو يتّبع تقاليدَ عمرها قرون، ويخلّد ذكرى قراءة خاطئة غريبة وشفافّة قد تأخذ مكان السّماح. وهذا هو السّطر الذي يحدّد خطوات معيّنة في طقوس الموتى. وحتّى أثناء القراءة البسيطة، من الواضح أنّها «ليست موجّهة إلى الأرامل على الإطلاق، ولكن إلى سيّدات أسرة الرّجل المتوفّى ومن كان أزواجهنّ على قيد الحياة». فلماذا تمّ اعتبار هذه النّصوص على أنّها موثوقة؟ هذا، الإبدال غير المؤكّد للميّت بالزّوج الحيّ، هو ترتيب مختلف للغموض الموجود في الأصل القديم عن ذلك الذي ناقشناه: «دع النّساء اللاّتي أزواجهنّ جديرون بالقيمة وعلى قيد الحياة يدخلن المنزل بصديد واضح في العين. دع تلك الزّوجات يدخلن أوّلاً إلى

المنزل، بلا دموع وبصحّة جيّدة وفي أبهى حلّة» (HD 11.2634). لكن هذا الإبدال الحاسم ليس الخطأ الوحيد هنا. فالسّلطة مودعة في فقرة متنازع عليها وقراءة بديلة. ففي السّطر الثاني، المترجم هنا «دع تلك الزّوجات يدخلن أوّلاً إلى المنزل»، الكلمة الأولى هي agré. لقد قرأها البعض على أنّها agné، «يا نار». وكما يوضّح كين Kane، «حتّى من دون هذا التّغيير، تعتمد أبارارکا Apararka وآخرون بشأن ممارسة الساتي على هذا السّطر» (HD IV.2199). هنا زاوية شاشة أخرى حول أصل تاريخ أنثى الموضوع التّابع. هل هي إحدى القواعد الدينيّة التّاريخيّة التي يجب على المرء أن يؤدّيها في بيان مثل: «لذلك يجب الاعتراف بأنّ المخطوطات فاسدة أو أنّ السيد رغونندانا Raghunandana ارتكب زلّة بريئة» (HD 11.2، 634)؟ والجدير بالذّكر أنّ بقيّة القصيدة إمّا أنّها تتحدّث عن القانون العامّ لأرامل البراهمكاريا في حالة الرّكود، والذي يعتبر الساتي استثناءً له، أو عن نيوجا niyoga– «تعيين أخ أو أي قريب لإثارة قضيّة الزّوج المتوفّى بالزّواج من أرملته».[92]

إذا كان كين P. V. Kane هو السّلطة في تاريخ الدرماسسترا *Dharmasāstra*، فإنّ *مبادئ* مولا«Mulla» *للقانون الهندوسيّ* هي

---

(92) Sir Monier Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 552.

غالباً ما ينفد صبر المؤرخين إذا بدا أن الحداثيين يحاولون استيراد الأحكام "النسوية" إلى البطاركة القدماء. والسؤال الحقيقي هو، بطبيعة الحال، لماذا ينبغي تسجيل هياكل الهيمنة الأبوية دون شك ولا يمكن وضع عقوبات تاريخية للعمل الجماعي نحو العدالة الاجتماعية إلا إذا شكّك أشخاص خارج النظام في معايير "الموضوعية" التي يحافظ عليها التقليد المهيمن على هذا النحو. لا يبدو أنه من غير المناسب أن نلاحظ أن ذلك "الهدف" الموضوعي لأداة كالقاموس يمكنه استخدام التعبير التفسيري متحيّزا جنسيا للغاية: "إثارة المسألة المتصلة بالزوج المتوفى"!

الدّليل العمليّ. إنّها جزء من النصّ التاريخيّ لما يسمّيه فرويد «منطق الإبريق» الذي نكشفه هنا، والذي يضيفه كتاب مولا، بشكل نهائيّ تمامًا. إنّ السّطر المأخوذ من كتب الفيدا «*Rg- Vedic* قيد النّظر كان دليلاً على أنّ «إعادة الزّواج من الأرامل والطّلاق معترف بها في بعض النّصوص القديمة».[93]

لا يسع المرء إلاّ أن يتساءل عن دور كلمة يوني *yonĪ*. في السّياق، مع ظرف المكان *agré* (قبالة– in front)، تعني الكلمة «مكان السّكن». ولكن هذا لا يمحو معناها الأساسيّ «الأعضاء التّناسليّة» (وربّما لم يحدّد على وجه الخصوص الأعضاء التناسليّة الأنثويّة). كيف يمكننا باعتبارنا سلطة اتّخاذ قرار اختيار التّضحية الذاتيّة للأرملة داخل فقرة تحتفل بدخول الزّوجات المزيّنات إلى مكان السّكن مستحضرا في هذه المناسبة باسم *yonĪ*، حيث تكون الأيقونة خارج السّياق تقريبًا من بينها الدّخول في مدنيّة الإنتاج أو الولادة؟ ومن المفارقات، أنّ العلاقة الخياليّة بين المهبل والنّار تضفي نوعًا من القوّة على ادّعاء السلطة.[94] يتمّ تعزيز هذا التّناقض من خلال تعديل راجوناندانا للسّطر ليصبح نصّه، «دعهنّ أوّلاً يعرجن إلى منزل السّائل [أو الأصل، بالطّبع، مع *yonĪ* كاسم– *a rōhantujalayōnimagné*]، يا حريق [أو يا نار]. لماذا يجب على المرء

(93) Sunderlal T. Desai, Mulla: Principles of Hindu Law (Bombay: N. M. Tripathi, 1982), p. 184.

(94)أنا ممتنة للبروفيسورة أليسون فينلي من كلية ترينيتي (هارتفورد، كونيتيكت) لمناقشة هذا المقطع معي. البروفيسورة فينلي هي خبيرة في الكتب الفيديةRg-Veda. أسارع إلى أن أضيف أنها ستجد قراءاتي "غير نقدية أدبيا" بشكل غير مسؤول كما وجدها المؤرخ القديم "الحداثي".

أن يقبل أنّها على الأرجح تعني هذا يا نار كوني عليهنّ بردا وسلاما كالماء. (HD 11.2634)؟ السّائل النّاريّ للأعضاء التّناسليّة، وهي صياغة فاسدة، قد ترسم عدم تحديد جنسيّ يوفّر صورة زائفة لعدم التّحديد الفكريّ لـ *tattvajnāna* (معرفة الحقيقة).

ما دوّنته في الأعلى هو سرد مضادّ مبنيّ على وعي المرأة، وبالتالي كينونة المرأة، أي كينونة المرأة الصّالحة، وبالتالي رغبة المرأة الصّالحة، أي رغبة المرأة. يمكن رؤية هذا الانزياح slippage في الصّدع fracture المدوّن في كلمة ساتي sati، أي الشّكل الأنثويّ للساتي. يتعالى السات Sat عن أيّ فكرة خاصّة بالذّكور بخصوص الجنس ويصعّد لا فقط إلى الكونيّة الإنسانيّة ولكن إلى الكونيّة الروحيّة أيضا. إنّه اسم الفاعل« the present participle » لفعل «الكينونة» وبهذه الصّفة هولا يعني الكينونة فقط بل يعني أيضا الحقّ، والخير، والصّواب. وهو في النّصوص المقدّسة الماهية والرّوح الكونيّة. وحتّى بوصفها بدايةً فإنّه يشير إلى أنّه مناسب ولائق على نحو سار. وما يزيدني شرفًا هو الولوج إلى أحد أكثر الخطابات امتيازًا في الفلسفة الغربيّة الحديثة: تأمّل هايدغر في الوجود.[95] الساتي، المؤنّث من هذه الكلمة، تعني ببساطة «الزّوجة الصّالحة».

لقد حان الوقت الآن للكشف عن ذلك الساتي أو السوتي بوصفه اسم علم مناسب لطقوس تضحية الأرملة بالنّفس، إنّه يُحيي خطأً

(95) Martin Heidegger, An Introduction to Metaphysics, tr. Ralph Mannheim (New York Doubleday Anchor, 1961), p. 58.

نحويًّا من جانب البريطانيّين، تمامًا مثل تسمية «الهنود الأمريكيّون» والتي تُحيي بدورها «خطأ وقائعيًا- factual error » من جانب كولومبوس. الكلمة في مختلف اللّغات الهنديّة هي «حرق الساتي» أو الزّوجة الصّالحة، التي تفلت من «الرّكود الرجعيّ- regressive stasis» للأرملة في البرهماكريا. وهذا يجسّد الإفراط في محدّدات الموقف العرقيّة والطبقيّة والجندريّة. والذي يمكننا التقاطه حتّى عندما يسطّح: الرّجال البيض، الذين يسعون إلى إنقاذ النّساء السّمر من الرّجال السّمر، جملة تفرض على أولئك النّساء قيودًا أيديولوجيّة أكبر من خلال التّحديد المطلق، ضمن الممارسة الخطابيّة، للزّوجة الصّالحة مع التّضحية بالنّفس على محرقة الزّوج. ومن الجانب المقابل من تأسيس الغاية إذن، الإلغاء (أو الإزالة)، سيوفّر مناسبة لتأسيس خير، متميّز عن مجرّد المدنيّة والمجتمع، هو التّلاعب الهندوسيّ بتأسيس الموضوع الأنثويّ الذي حاولت مناقشته.

(لقد ذكرت سابقا كتاب «*السوتي- Suttee*» لإدوارد طومسون، المنشور عام 1928. لا يمكنني أن أنصف هنا هذه العيّنة المثاليّة لتبرير الإمبرياليّة بوصفها مهمّة حضاريّة. ولن أجد مكانا في ثنايا كتابه، الذي يجهر صاحبه بأنّه شخص «يحب الهند» بصراحة، يحتوي مساءلة لـ «القسوة المفيدة» للبريطانيّين في الهند بدافع التّوسّع الإقليميّ أو إدارة رأس المال الصناعيّ.[96] المشكلة في كتابه هي في الواقع مشكلة تمثيل، وبناء «الهند» المستمرّ والمتجانس من ناحية رؤساء الدّول

(96)Thompson, *Suttee*, p 37.

والإداريّين البريطانيّين، من منظور «رجل ذي حسّ طيّب» يروم أن يكون الصّوت الشفّاف للإنسانيّة المعقولة. تستطيع «الهند» حينها بأن تكون ممثّلة، بالمعنى الآخر، من قبل أسيادها الإمبرياليّين. وبالإشارة إلى كلمة السوتي *suttee* هنا فهي حيلة طومسون البارعة لكلمة ***sati*** كـ «الوفيّ» في الجملة الأولى من كتابه، وهي ترجمة غير دقيقة، وهي على الرّغم من ذلك إباحة إنجليزيّة لإدخال موضوع الأنثى إلى خطاب القرن العشرين).[97]

ولنتأمّل مدح طومسون لتقدير الجنرال تشارلز هيرفي لمشكلة الساتي: «لدى هيرفي فقرة تبرز شفقة النّظام الذي كان يبحث فقط عن الجمال والثّبات في المرأة. لقد حصل على أسماء النّساء المضحّيات بأنفسهنّ المتوفّيات على محرقة «بيكانير راجاس- Rajas Bikanir»؛ كانت توجد أسماء مثل: راي الملكة، أشعّة الشّمس، فرحة الحبّ، سمكة الأرض، الفضيلة المتحقّقة، الصّدى، العين النّاعمة، الرّاحة، شعاع القمر، العشق الملتاع، عزيزة القلب، العين اللّعوب، سقيفة المولد، ابتسامة، برعم الحبّ، سعيدة الفأل، درع الضّباب، أو السّحابة المعلّقة وهي الاسم المفضّل». مجدّدا، وأثناء فرضه المطالب النّموذجيّة للطّبقة العليا الفيكتوريّة على«امرأته» (عبارته المفضّلة)، يستولي طومسون على المرأة الهندوسيّة باعتبارها مِلكًا له لينقذه ضدّ «النّظام». توجد مدينة بيكانر في راجستان؛ وأيّ نقاش لحرق الأرامل في

(97)Thompson, *Suttee*, p. 15.

لدراسة اسم العلم كـ "علامة"، انظر "Derrida, "Taking Chance:

راجستان، خاصّة داخل الطّبقة السّائدة، كان مرتبطا ارتباطًا وثيقًا بالبناء الإيجابيّ أو السّلبيّ للطائفيّة الهندوسيّة (أو الآرية).

إنّ إلقاء نظرة على أسماء النّساء المضحيّات بأنفسهنّ ***satis*** التي حرّفت على نحو مثير للشّفقة من طرف مختلف الطبقات الاجتماعيّة في البنغال من حرفيّين وفلاّحين وكهّان القرى، والمرابين، والكتبة، ومن لفّ لفّهم، حيث كانت ظاهرة الساتي أكثر شيوعًا، وما كانت تلك الأخطاء لتسفر عن مثل هذا الحصاد (الصّفة المفضّلة التي يستعملها طومسون لوصف البنغاليّين هي «المعتوهين»). وربّما كانت كذلك. لا توجد هواية أخطر من إبدال أسماء العلم إلى أسماء شائعة وترجمتها واستخدامها بوصفها دليلاً اجتماعيًّا. لقد حاولت إعادة بناء الأسماء في تلك القائمة وبدأت أشعر بغطرسة كلّ من هيرفي وطومسون. فعلى سبيل المثال، ما يمكن لـ «الرّفاهيّة» أن تكون؟ هل هي «السّلام الدّاخليّ – Shanti»؟ نذكّر القرّاء بالسّطر الشّعريّ الأخير من *أرض اليباب* لتي اس اليوت T.S. Eliot. هناك تحمل الكلمة علامة أحد أنواع الصّور النّمطيّة عن الهند – عظمة الأوبنشاد المسكوني the ecumenical Upanishads. أم أنّها «السّعد Swast»؟ نُذكّر القرّاء بالصليب المعقوف «swastika 卐»، علامة الطّقوس البراهميّة للرّفاه المنزليّ (كما هو الحال في «ليبارك الله وطننا») في صورة نمطيّة إجراميّة للهيمنة الآريّة. بين هذين التملّكين، أين هي أرملتنا الجميلة والمحترقة باستمرار؟ تدين هالة الأسماء هذه لكّتاب كثر من بينهم إدوارد فيتزجيرالد Edward FitzGerald، «مترجم» *رباعيّات*

عمر الخيام الذي ساعد في بناء صورة معيّنة للمرأة الشرقيّة من خلال «الموضوعيّة» المفترضة للتّرجمة، أكثر من الدقّة الاجتماعيّة. (لا يزال *استشراق* ادوارد سعيد، 1978، هو النصّ الرّسميّ هنا.) من خلال هذا النّوع من التّقدير، فإنّ أسماء العلم المترجمة لمجموعة عشوائيّة من الفلاسفة الفرنسيّين المعاصرين أو مجالس إدارة الشّركات الأمريكيّة الجنوبيّة المرموقة ستقدّم دليلاً على استثمار شرس في حكم دينيّ ثيوقراطيّ متمركز على الملائكيّة والقدسيّة. هذه الحيل التي يكرّسها القلم يمكن أن تدوم من خلال «الأسماء الشّائعة» أيضًا، ولكنّ اسم العلم هو الأكثر عرضة للخديعة. وما نحن بصدد نقاشه هنا هي الخديعة البريطانيّة الممارسة على كلمة الساتي. وبعد مثل هذا التّرويض للموضوع، يمكن لطومسون أن يكتب، تحت عنوان «علم نفس الساتي»، «لقد كنت أنوي محاولة تفحّص هذا؛ لكنّ الحقيقة هي أنّه لم يعد يبدو لي لغزًا».[98]

بين النّظام الأبويّ والإمبرياليّة، وتأسيس الموضوع وتشكيل الكائن، تختفي صورة المرأة، إنّها لا تختفي في عَدَمٍ بِكْر pristine، ولكن في مكّوك عنيف هو التّصوير المنزاح لـ «امرأة العالم الثالث» العالقة بين التّراث والحداثة. ستعيد هذه الاعتبارات النّظر في كلّ تفاصيل الأحكام التي تبدو صالحة لتاريخ الجنسانيّة في الغرب: «ستكون هذه خاصيّة القمع، التي تميّزها عن المحظورات التي يحافظ عليها القانون الجزائيّ البسيط: يشتغل القمع جيّدا بصفته حكمًا على الاختفاء،

(98) Thompson, *Suttee*, p. 137.

ولكن أيضًا كإلْزام على الصّمت، وتأكيد عدم الوجود؛ وبالتالي ينصّ على أنّه مِن كلّ هذا لا يوجد ما يقال، أو يرى، أو يعرف».[99] حالة السوتي بوصفها نموذجًا للمرأة في الإمبرياليّة ستتحدّى وستفكّك هذه المعارضة بين الموضوع (القانون) وموضوع المعرفة (القمع) ووضع علامة على مكان «الاختفاء» بشيء آخر غير الصّمت وعدم الوجود، هو معضلة عنيفة بين الموضوع ومكانة الكائن.

تستخدم الساتي إلى حدّ ما اسمَ علم للمرأة على نطاق واسع في الهند اليوم. تسمية الأنثى الرّضيعة بـ «الزّوجة صالحة» لها سخريّتها المدويّة، والسّخرية هي أكبر ممّا نتخيّل لأنّ هذا الاسم المشترك ليس العامل الأساسيّ في اسم العلم.[100] وراء هذه التّسمية للرّضيع هي ساتي الأساطير الهندوسيّة، دورغا Durga في مظهرها بوصفها زوجة صالحة.[101] ففي جزء من القصّة، تصل ساتي - التي يطلق عليها بالفعل ذلك الاسم - إلى محكمة والدها دون دعوة، وحتّى في ظلّ غياب دعوة لزوجها الإله سيفا. يبدأ والدها في الإساءة لسيفا وتموت ساتي في ألم. يأتي سيفا في سخط ويرقص حول الكون وجثّة ساتي على كتفه. تقوم فيسنو Visnu بتقطيع جسدها وتتناثر أشلاؤها في أرجاء الأرض. يوجد حول كلّ جزء من دمنة هذه المعالم الأثريّة مكان عظيم للحجّ.

---

(99) Michel Foucault, *The History of Sexuality,* trans Robert Hurley (New York. Vintage Books,1980). vol. 1, P 4.

(100)وحقيقة أن الكلمة استخدمت أيضا كشكل من أشكال العنوان لامرأة مولودة ("سيدة") ستعقّد الأمور أكثر.

(101)يجب أن نتذكر أن هذه الرواية لا تستنفد العديد من مظاهرها داخل مجموعة الآلهة.

إنّ شخصيّات مثل الإلهة أثينا - «بنات الأب المعلنات ذاتيّا واللاّتي لم يلوثهنّ رحم»- تعتبر مفيدة لتأسيس الإذلال الذاتيّ الأيديولوجيّ للمرأة، والذي يجب تمييزه عن الموقف التفكيكيّ تجاه الموضوع الماهويّ. فتؤدّي قصّة ساتي الأسطوريّة، التي تعكس كلّ مقطع سرديّ من الطّقوس، وظيفة مماثلة: ينتقم الزّوج الحيّ من وفاة الزّوجة، وتؤدّي المعاملة بين الآلهة الذّكور العظيمة إلى تدمير جسد الأنثى وبالتالي تدوين الأرض على أنّها جغرافيا مقدّسة. ورؤية هذا باعتباره دليل على نسويّة الهندوسية الكلاسيكية أو الثّقافة الهنديّة وعلى أنّها متمركزة حول الآلهة goddess-centered وبالتالي فإنّ المرأة النّسويّة هي مُلوَّثة أيديولوجيًّا بالفطرة أو المركزيّة الإثنيّة المعاكسة بما أنّها كانت إمبرياليّة فتمّحي صورة القتال النّورانيّ للأمّ دورغا واستثمار الاسم الصّحيح ساتي بلا دلالة سوى طقوس حرق الأرملة العاجزة مثل ذبيحة القرابين التي يمكن بعد ذلك إنقاذها. لا توجد مساحة يمكن من خلالها أن يتكلّم الموضوع التّابع.

إذا كان المضطهدون في ظلّ رأس المال الاجتماعيّ لا يمتلكون بالضّرورة إمكانَ الوصول دون وساطة إلى المقاومة «الصّحيحة»، فهل يمكن لأيديولوجيّة الساتي، القادمة من تاريخ الهامش، أن تنزاح إلى أي نموذج من ممارسات التّدخل؟ بما أنّ هذا المقال يشتغل على فكرة أنّ كلّ هذا الحنين الواضح للأصول المفقودة هو أمر مشبوه، خاصّةً بوصفها أرضيّة للإنتاج الأيديولوجيّ المضادّ للهيمنة، يجب أن أستمرّ

لأقدّم مثالا.[102]

(المثال الذي سأعرضه هنا ليس التماسًا من بعض الأخوات الهندوسيّات العنيفات بشأن التّدمير الذاتيّ. إنّ تعريف الهنديّ البريطانيّ على أنّه هندوسيّ في القانون الهندوسيّ هو أحد علامات الحرب الأيديولوجيّة للبريطانيّين ضدّ الحكام المسلمين المغول في الهند؛ حصل اشتباك كبير على أساس أنّ الحرب التي لم تنته بعد كانت تهدف إلى تقسيم شبه القارّة، علاوة على ذلك، وحسب إعتقادي، فإنّ الأمثلة الفرديّة من هذا النّوع تمثّل فشلاً مأساويًا باعتبارها نماذج لممارسة التّدخل، لأنّني أسائل إنتاج النّماذج على هذا النّحو. ومن ناحية أخرى يمكن لتلك الأمثلة، بوصفها مواضيع لتحليل الخطاب للمثقّف غير المتنازل عن ذاته، إلقاء الضّوء على جزء من النصّ الاجتماعيّ، ولكن بطريقة عشوائيّة.)

بهوفانيساري بهادوري Bhuvaneswari Bhaduri، امرأة شابّة تبلغ من العمر ستّة عشر أو سبعة عشر عاما، شنقت نفسها في شقّة والدها المتواضعة في شمال كالكوتا سنة 1926. كان الانتحار لغزًا، حيث كانت بهوفانيسواري حائضًا في ذلك الوقت، ومن الواضح أنّ

(102)والموقف الرافض للحنين كأساس للإنتاج الأيديولوجي المضاد للهيمنة لا يؤيد استخدامه السلبي. وفي إطار تعقيد الاقتصاد السياسي المعاصر، سيكون من المشكوك فيه إلى حدّ كبير، على سبيل المثال، حث الجريمة الحالية للطبقة العاملة الهندية المتمثّلة في حرق العرائس اللواتي يجلبن المهور غير الكافية وإخفاء جريمة القتل في وقت لاحق على أنها انتحار هي إما استخدام أو إساءة استخدام لتقليد انتحار الساتي. أقصى ما يمكن ادعاؤه هو أنه انزياح قائم على سلسلة من الإشارات السيميائية مع موضوع الأنثى كدال، مما سيقودنا مرّة أخرى إلى السرد الذي كنا نكشفه. ومن الواضح أنّه يجب على المرء أن يعمل على وقف جريمة حرق العروس بكل الطرق. ومع ذلك، إذا تمّ إنجاز هذا العمل من قبل الحنين غير المدروس أو نقيضه، فإنه سيساعد بنشاط في استبدال العرقي / الإثني أو الأعضاء التناسلية المطلقة كدال في مكان الموضوع الأنثوي.

القضيّة لم تكن تتعلّق بحمل غير شرعيّ. وبعد مرور ما يقرب من عقد من الزّمان، تمّ اكتشاف أنّها كانت عضوًا في إحدى المجموعات العديدة المشاركة في الكفاح المسلّح من أجل الاستقلال الهنديّ. وقد عُهد إليها أخيراً باغتيال سياسيّ. كانت غير قادرة على مواجهة المهمّة ومع إدراكها للحاجة العمليّة للثّقة الممنوحة إليها، قتلت نفسها.

علمت بوفانسوارى أنّ وفاتها سيتمّ تشخيصها على أنّها نتيجة حبّ غير شرعيّ. لذلك انتظرت بداية الحيض. أثناء الانتظار، ربّما كانت بوفانساري، تلك البراهماكارينية التي تتطلّع إلى أن تكون الزّوجة الصّالحة، تريد إعادة كتابة النصّ الاجتماعيّ لانتحار الساتي بطريقة تدخليّة. (كان أحد التفسيرات المبدئيّة لتصرّفها متعذّر التّفسير هو الكآبة المحتملة التي جلبها: استهزاء شقيق زوجها المتكرّر بأنّها كانت أكبر من أن تكون زوجة بعد.) لقد عمّمت الدّافع المعتمد لانتحار الإناث عبر تحمّل مشقّة الانزياح الكبيرة (وليس مجرّد الإنكار)، في التّدوين الفسيولوجيّ لجسدها، وسجنه في عاطفة مشروعة من قبل ذكر واحد. في السّياق المباشر، أصبح تصرّفها عبثيّا، باعتباره حالة هذيان بدلاً من أن تكون حالة سلامة عقليّة. وحركة الانزياح – انتظار الحيض – هي في البداية انقلاب الحظر على حقّ أرملة حائض في التّضحية بنفسها؛ يجب أن تنتظر الأرملة النّجسة، علانيّة، حتّى حمّام التّطهير لليوم الرّابع، حين ينقضي حيضها، من أجل المطالبة بامتيازها المريب.

في هذه القراءة، يعدّ انتحار بهوفانيساري بهادوري عبارة عن تابع

يعيد كتابة غير مؤكّدة، ومناسبة للنصّ الاجتماعيّ لانتحار الساتي، بنفس قدر الرّواية المهيمنة للكفاح العائليّ المحتدم لدورغا. إنّ إمكانات المعارضة النّاشئة عن تلك الرّواية المهيمنة للأمّ المكافحة موثّقة جدًّا ويتمّ تذكّرها على نحو شعبيّ من خلال خطاب القادة الذّكور والمشاركين في حركة الاستقلال. فالموضوع التّابع متعلّقا بالأنثى لا يمكن سماعه أو قراءته.

أعلم عن حياة بوفانيسواري وموتها من خلال الرّوابط العائليّة. قبل التّحقيق مع أسرتها بشكل أكثر شمولاً، طلبت من امرأة بنغاليّة، فيلسوفة ومختصّة في اللّغة السّنسكريتيّة والتي كان إنتاجها الفكري المبكّر مماثلا تقريباً لإنتاجي، بدء العمليّة. تحصّلت على ردّين: (أ) لماذا أنت مهتمّة ببوفانيسواري التّعيسة، في حين أنّ شقيقتيها، سايلسواري وراسيسواري، تعيشان حياة كاملة ورائعة؟ (ب) فسألت بنات أختها. يبدو أنّها كانت حالة حبّ غير مشروع.

لقد حاولت استخدام التّفكيك الدريدي وتجاوزه، وهو ما لا أحتفل به باعتباري نسويّة على هذا النّحو. ومع ذلك، في سياق الإشكاليّة التي تناولتها، أجد أن مورفولوجيّته أكثر إلحاحًا وفائدة من تورّط فوكو ودولوز الفوري والجوهري في المزيد من القضايا «السياسيّة» - دعوة هذين الأخيرين إلى «أن تصبح امرأة» - والتي يمكن أن تجعل تأثيرهما أكثر خطورة بالنّسبة إلى الأكاديميّ الأمريكيّ باعتباره راديكاليًا متحمّسًا. يشير دريدا إلى النّقد الراديكاليّ من خلال الاستيلاء الخطير على الآخر من أجل استيعابه. إنّه يقرأ الاستعارة

المكنيّة في الأصل. ويدعو إلى إعادة كتابة الدّافع البنيويّ الطوباويّ على أنّه «إحالة ذلك الصّوت الدّاخليّ هذيانًا هو صوت الآخر فينا». يجب أن أعترف هنا بفائدة طويلة الأمد في اعتماد جاك دريدا والتي يبدو أنّني لم أعد أجدها عند مؤلّفي الكتابين *تاريخ الجنسانيّة وألف هضبة*.[103]

إنّ التّابع لا يستطيع الكلام. لا توجد فضيلة في قوائم غسيل الملابس العالميّة مع «المرأة» باعتبارها عنصرًا تقيًّا. لم يتلاشى التّمثيل. والمرأة المثقّفة لديها مهمّة محدودة لا يجب أن تتبرّأ منها بازدهار.

---

(103)لم أقرأ بيتر ديوس بعد، "السلطة والذاتية عند فوكو"، 144 (1984).

Peter Dews, "Power and Subjectivity in Foucault," New Left Review, 144(1984)

حتى انتهيت من هذا المقال. وأتطلّع إلى قراءة كتابه عن نفس الموضوع. هناك العديد من النقاط المشتركة بين نقده ونقدي. ومع ذلك، بقدر ما أستطيع أن استشهد من المقال الموجز أنه يكتب من منظور غير نقدي عن النظرية النقدية والقاعدة بين- ذاتية التي يمكن أن تبادل بسهولة جدا "الفردية" لـ "الموضوع" في وضعها من "الموضوع المعرفي". إن قراءة ديوس للعلاقة بين "التقاليد الماركسية" و"الموضوع المستقل" ليست لي. وعلاوة على ذلك، فإن روايته عن "مأزق المرحلة الثانية من مرحلة ما بعد البنيوية ككل" قد أبطلها عدم نظره في ديريدا، الذي كان ضدّ خصخصة اللّغة من عمله الأول، "المقدمة" في إدموند هوسرل، أصل الهندسة، عبر جون ليفي (ستوني بروك، نيورك: نيكولاس هايز، 1978).

Edmund Husserl. The Origin of Geometry, trans. John Leavy (Stony Brook, N.Y.: NicolasHays, 1978).

ما يحدّد تحليله الممتاز تماما وبصرف النظر عن مخاوفي هو، بطبيعة الحال، أن الموضوع الذي بضع في تاريخه عمل فوكو هو موضوع التقليد الأوروبي (ص 87، 94).

غاياتري سبيفاك

هل يستطيع التّابع أن يتكلّم؟

يعتبر هذا المقال مهمًا وفارقًا لأنّه، بالإضافة إلى أعمال مفكّرين آخرين أمثال إدوارد سعيد وهومي بابا وغيرهما من الأسماء اللاّمعة، ساهم من خلال أفكاره الهادفة في دعم التيّار ما بعد الاستعماريّ. وهذا الأمر استدعى منّا اهتماما فائقا بكاتبته غاياتري سبيفاك وتتبعا لصيقا لمختلف أعمالها وجلّ منشوراتها الورقيّة والرقميّة المتاحة في المكتبات وعلى شبكة الأنترنت وما يدور حولها من دراسات. وذلك، لا فقط لفهمها بل أيضا للغوص في متاهات تفكيرها والاستئناس بمعجمها وأسلوب خطابها.

إنّ غاياتري سبيفاك تجلب إلى ساحة النّقد أفكار فلاسفة ومؤرّخين ومفكّرين مشهورين وعلى نحو مكثّف قصد فهم علاقات السّلطة المعاصرة، ودور المثقّف داخلها، الذي يتطلّب دراسة لتقاطع نظريّة التّمثيل والاقتصاد السياسيّ للرأسماليّة العالميّة.

خالد حافظي

ISBN:978-603-91478-8-6



WWW.PAGE-7.COM